This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

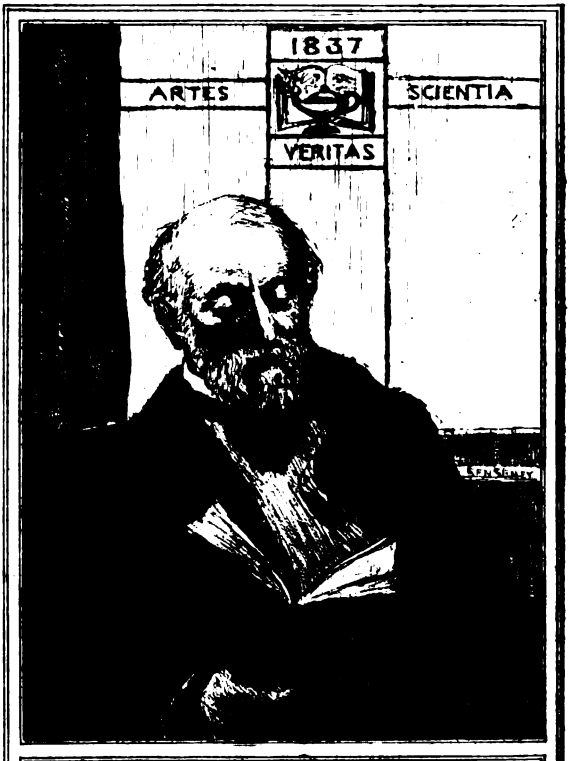
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

B
77
.B727

Reproduction

B
77
.B727

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX

PARIS.—Imprimerie de BOURGOGNE et MARTINET, rue Jacob, 30

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX

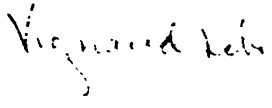
PAR

Jean Baptiste
BORDAS-DEMOULIN.

Il regarde plutôt les lois générales de l'humanité, que les hommes qui les exécutent et les faits qui les expriment.
VILLEMAIN.

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
quai des Grands-Augustins, 19.

1846.



AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR.

Parmi les morceaux qui composent ce livre, les uns voient le jour pour la première fois; les autres, insérés dans des recueils dont plusieurs ont cessé de paraître, n'avaient reçu en général qu'une publicité incomplète. Un ami de M. Bordas-Demoulin s'est chargé du soin de les recueillir et de les rassembler en volume, l'auteur étant absorbé par d'autres travaux. Dans la forme adoptée, où chaque morceau entre comme un tout distinct, quelques répétitions étaient inévitables. On a pensé que, sans fatiguer le lecteur, elles contribueraient à faire pénétrer dans les esprits des idées importantes et encore peu répandues.

Les *Mélanges* renferment deux parties : l'une plus spécialement consacrée à la philosophie spéculative, l'autre où les principes de l'auteur sont appliqués à la politique et à la religion. Pour la première, les

divisions adoptées par l'auteur embrassent l'histoire entière de la philosophie. Il n'a point rempli ce cadre dans toute son étendue ; mais il a montré comment il devait l'être, en prenant ses exemples dans tous les temps et dans toutes les écoles. Sous le titre de *Préparation à la philosophie*, on a réuni ce qui s'est fait avant Socrate, au moyen-âge et de nos jours même, en essais utiles, quoique non définitifs, pour fonder la science de la pensée. En effet, dans les écoles d'Ionie, d'Italie et d'Élée, comme à l'époque qui précéda le néoplatonisme, comme chez les scolastiques du moyen-âge, comme dans l'éclectisme de notre temps, on voit bien des tentatives de philosopher, on ne voit pas à proprement parler de systèmes de philosophie. Au reste, ce rôle de préparateur a été souvent rempli par de très grands hommes, Pythagore, par exemple, et Démocrite dans l'antiquité. En assignant à chaque œuvre sa place et son caractère, on n'a point entendu déprécier les travaux de ses contemporains. On reconnaît en particulier les importants services qu'a rendus M. Cousin à l'histoire de la philosophie.

Les *Mélanges philosophiques et religieux* ont le même objet que le *Cartésianisme*, publié il y a deux ans (1).

(1) *Le Cartésianisme ou la Véritable rénovation des sciences*, ouvrage couronné par l'Institut, suivi de la *Théorie de la substance et*

Les deux ouvrages sont destinés à se compléter l'un par l'autre. Peut-être ce nouvel écrit répondra-t-il aux doutes et aux difficultés de quelques esprits sérieux. Quoi qu'il en soit, les bases de la réforme philosophique, à laquelle M. Bordas et ses amis consacrent leurs efforts, sont maintenant posées. On a vu renaître d'un trop long oubli cette école de Platon, qui seule mérite le nom de spiritualiste, et qu'ont illustrée S. Augustin, Descartes, Bossuet et Leibnitz. Ces maîtres de la pensée ont porté la lumière des premiers principes dans toutes les grandes questions qui de leur temps travaillaient les âmes. D'autres questions nous appellent. Aujourd'hui s'achève l'établissement du christianisme : il n'avait régné jusqu'à présent que dans les individus ; depuis la révolution française, il commence à régner dans la société, restée si longtemps oppressive et païenne. Expliquer ce mouvement immense qui transforme aujourd'hui les institutions et emporte les peuples, offrir les moyens de le diriger et de le conduire à la perfection, telle est la tâche imposée à l'école spiritualiste dans notre siècle. Quand on a ressuscité cette école glorieuse, et qu'on s'appuie sur les mêmes principes qui

de celle de l'infini ; par Bordas-Demoulin ; précédé d'un *Discours sur la réformation de la philosophie*, par F. Huet, professeur à l'université de Gand. 2 vol., Paris, J. Hetzel.

l'ont menée à la conquête de tant de vérités capitales, on marche avec plus de confiance dans une carrière difficile; on peut espérer du moins de ne pas agiter stérilement l'opinion publique.

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX.

PREMIÈRE PARTIE.

PHILOSOPHIE.

PENSÉE. — THÉORIE DES IDÉES.

PENSÉE.

Il n'est personne qui ne sache ce qui est désigné par ce mot, et qui, en l'employant, puisse se méprendre et le rapporter à quoi il ne s'applique point. Mais si l'on sait infailliblement à quelle chose il est attaché, peut-être ne sait-on pas aussi bien ce qu'il y exprime et quelle notion il en fait prendre. *Pensée* vient du latin *pensare*, qui veut dire premièrement *peser*, et ensuite *connaître*. Dans l'usage ordinaire, peser une chose, une coupe d'or, par exemple, c'est en évaluer la quantité en cherchant le rapport de son poids avec un poids pris pour terme de comparaison. Cette évaluation fournit une demi-connaissance de l'objet; pour en avoir une connaissance totale, il manque l'évaluation de la qualité, qui ne s'obtient point, il est vrai, avec la balance, mais avec la pierre de touche. Cependant, si on ne pèse point la qualité à la façon de la quantité,

on la pèse à la façon qui lui est propre, puisque la pierre de touche en donne le rapport avec de l'or pur, qui est l'unité de qualité, comme la balance donne le rapport de la quantité avec un poids connu qui est l'unité de quantité. Avec raison donc, la partie de nous qui connaît les choses est appelée du nom même de *peser* ou *pensée*, comme étant le peseur par excellence, et l'unique peseur, vu que pour les connaître elle évalue leurs propriétés, et que dans les cas où il faut des instruments, comme dans ceux où il n'en faut point, c'est elle qui seule, déterminant le rapport, les pèse effectivement. La balance et la pierre de touche ne sont qu'un moyen dont elle se sert pour apprécier de l'or; c'est elle exclusivement qui l'apprécie, qui en comprend et énonce la quantité et la qualité. A la suite de l'opération extérieure et mécanique de la main et des yeux, la pensée exécute une opération intérieure et naturelle où n'entrent ni le poids, ni la pierre de touche, ni l'or, mais seulement leur représentation, qu'elle porte en soi, et qui est de deux sortes : d'abord, ce sont les images de ces objets tels qu'ils s'offrent aux sens; puis derrière ces images et n'ayant rien de ressemblant avec elles, étant sans couleur, sans figure, sans étendue, ce sont les idées de quantité, de qualité, idées générales, indépendantes de toute quantité et de toute qualité particulières, mais qui conviennent à toutes et sont le poids ou l'unité véritable selon laquelle la pensée les évalue, les pèse toutes. Il en est ainsi de chaque chose; elle est pesée ou connue par son idée. De là ces locutions usuelles, *peser* la conduite de quelqu'un, *peser* une affaire, pour dire les examiner, les considérer, les connaître parfaitement. On pèse la conduite par l'idée du devoir, une affaire par l'idée de l'utile. Les diverses

sciences ne sont que les évaluations des objets, que notre pensée, afin de les connaître, pèse au poids des idées. Elle y pèse l'univers, s'y pèse elle-même et y pèse Dieu. Avec les idées constituant son fonds, elle pèse l'univers ; mais, comme ces idées ne sont point leur propre unité, qui ne se trouve que dans les idées constituant la pensée divine, desquelles elles dépendent, c'est avec celles-ci, qui sont l'unité essentielle et absolue, qu'elle se pèse et pèse Dieu.

C'est pourquoi, sans les idées qui font la pensée divine, par conséquent sans la pensée divine elle-même, rien ne serait connu, puisque la pensée humaine ne pourrait s'évaluer faute d'unité, ni dès lors être unité elle-même pour évaluer les autres choses ! Que dis-je, rien ne serait connu ? rien ne subsisterait ni ne serait possible, car ce qu'il y a de réel dans la possibilité de quoi que ce soit n'est que cette évaluation éternellement faite par la pensée divine, contemplant éternellement ses idées ; et cette évaluation, qui, d'être idéal inhérent à la pensée divine, est devenue, par la création, être à part ou substance, est ce qu'il y a dans l'existence de réel. Soit esprit, soit corps, dans l'existence comme dans la possibilité, tout, à sa manière, est évaluable, tout est rapport ; ce qui ne le serait point serait le néant, seul dénué de propriétés, seul sans poids et insaisissable à la pensée, qui ne saurait dire de lui que ce qu'il n'est point et l'énoncer qu'en employant les propriétés de l'être qu'elle lui dénie, car le mot *néant* signifie, qui n'a rien de ce qui se trouve dans les choses. Mais s'il n'y a que le réel qui puisse être pensé, et s'il n'y a de réel que ce qui est pensé, sinon pour nous, au moins par Dieu, la pensée est donc la réalité primitive et souveraine et la cause première de toutes les autres

réalités. S'entendent-ils ceux qui, comme Leucippe, Démocrite, Épicure, Straton, d'Holbach, Tracy, posant d'abord la matière, prétendent en tirer l'univers et la pensée? Prétention absurde s'il n'en fut jamais, qui établit l'impossible et l'inconcevable pour principe de l'intelligence et de l'être!

On demande quelquefois si les animaux pensent, et certaines gens n'hésitent pas à l'affirmer. En ce cas, les animaux ont des représentations différentes des images qu'excitent les impressions sensibles, je veux dire, des idées avec lesquelles ils pèsent les corps, les esprits, évaluent leurs propriétés, et sont physiciens, astronomes, mathématiciens, moralistes, théologiens, philosophes; car si, à un degré quelconque, ils ne sont rien de cela, ils ne pensent point. Qui cependant oserait soutenir que chez eux se rencontre quelque chose de semblable? Aussi, quoique les personnes qui affirment que les animaux pensent, pensent elles-mêmes sans doute, elles ignorent ce que c'est que penser, et confondent cette merveilleuse puissance entièrement étrangère aux sens, qui n'agit et ne subsiste que par les idées, avec la faculté de se représenter par les images les objets sensibles, laquelle en effet appartient à la brute comme à l'homme; en d'autres termes, elles confondent l'entendement avec l'imagination. Celle-ci, qui rend intérieure et permanente la représentation de ce qui tombe sous les sens, et que la sensation n'offre que d'une manière extérieure et fugitive, aide beaucoup la pensée, mais ne la constitue nullement. Outre que l'imagination ne saurait s'employer pour ce qui échappe aux sens, par exemple, l'âme, Dieu, elle se borne à peindre le pur phénomène de l'existence des choses qui frappent nos organes, sans qu'il lui soit seulement donné de com-

prendre qu'elles existent. Ceci est réservé à l'entendement, qui le fait avec l'idée de l'être. Or, entre la peinture la plus expressive, l'image la plus vive d'un objet et la simple compréhension qu'il existe, est l'infini.

Néanmoins la pensée ne se trouve que dans cette compréhension dont les animaux sont manifestement privés ; car s'ils avaient le compréhension de l'existence d'une seule chose, ils auraient la compréhension de celle des autres, puisque l'idée générale de l'être, dans laquelle gît l'idée de toutes les existences, et qui leur donnerait la première compréhension, leur donnerait en même temps la seconde. Elle leur donnerait surtout la compréhension de l'existence de Dieu, existence qui étant nécessaire et impliquée par l'idée générale de l'être, se montre et se fait concevoir dès l'abord. Mais la compréhension de l'existence des choses appelle et entraîne celle de leur nombre, de leurs attributs, de leur nature, de leurs relations, et voilà toutes les sciences naissant d'une première conception ; il faut la nier ou en admettre les inévitables suites, avouer que les animaux n'ont aucun vestige de pensée, ou convenir qu'ils possèdent nos connaissances. Ce n'est pas tout : les animaux ne sont point tellement pourvus qu'ils n'éprouvent aucun besoin, et qu'il ne leur reste qu'à jouir des charmes de la vie spéculative. Ainsi que nous, ils sont exposés à souffrir de la faim, du froid, du chaud, des infirmités, des maladies, les faibles à être opprimés et quelquefois exterminés par les forts, tous enfin à être assaillis par les maux dont notre savoir nous garantit chaque jour davantage, et qui, par de nombreux biens, compense ce qu'il n'en peut écarter. Alors nécessairement, s'ils ont des lumières, ils ont dû, comme nous, s'en servir pour alléger leurs souffrances, se créer une condition

meilleure et agréable; par conséquent se réunir en société, établir des gouvernements et des lois, se livrer à l'agriculture, à l'industrie, au commerce, à la navigation, aux arts, enfin développer parmi eux des civilisations pareilles aux nôtres. Mais s'ils ne se montrent point autres aujourd'hui que dans les temps les plus reculés et aux premiers jours du monde, si nulle œuvre n'atteste qu'ils aient franchi la vie de l'instinct propre à chaque espèce et dépassé le travail uniforme et machinal que son organisation la détermine à exécuter dans certaines circonstances, comme de se bâtir un nid, creuser une tanière; si pas un fait n'accuse pour cause la connaissance ou la pensée, quelle éclatante et invincible preuve qu'effectivement ils en sont privés!

Partage exclusif de l'homme sur la terre, la pensée est véritablement ce qui l'élève au-dessus des animaux et de l'univers corporel. Qu'elle s'anéantisse en lui, et les sciences s'éteignent, les arts périssent, les champs demeurent incultes, les villes rentrent dans la poudre, les canaux se comblent, les chemins se ferment, la nature brute reprend partout sa sauvage domination, les peuples sont dissous et les individus épars errent dans les déserts avec les bêtes pour leur servir de pâture, ou plutôt, incapables de soutenir une existence tronquée, ils succombent dévorés par les éléments. Puisque l'homme n'est rien que par la pensée, qu'elle fait sa grandeur, sa dignité, sa force et le moyen pour lui de tout bien, il lui importe souverainement de la cultiver, c'est son premier intérêt, comme son premier devoir.

THÉORIE DES IDÉES.

La philosophie a été tellement compromise dans ce siècle par ceux qui prétendaient la mettre en honneur, qu'elle menace de tomber dans un discrédit universel. On semble ne voir en elle qu'un amas de rêveries ou d'extravagances funestes qui se succèdent ou plutôt qui se reproduisent toujours.

Telle est, en effet, la philosophie mauvaise; mais il y en a une bonne, et elle forme un ensemble de vérités qui sont la lumière et la puissance de l'esprit humain.

La philosophie, c'est la connaissance des moyens de connaître, c'est-à-dire des idées. Le mot idée a deux sens; il se prend et pour l'acte de la pensée et pour ce qui est saisi par cet acte. L'acte s'appelle encore perception. Par idée, nous entendrons ce qui est perçu ou saisi. Ce qui est saisi échappe à l'imagination; l'idée n'est point l'image. L'image d'un triangle, c'est la représentation qu'on s'en forme dans l'imagination: l'idée, c'est ce qu'on conçoit par l'intelligence pure quand on dit que c'est une figure ayant trois côtés. Où l'intelligence le conçoit-elle? En elle-même sans doute, puisqu'elle ne peut rien comprendre sans voir en soi-même et par soi-même ce qu'elle comprend. Néanmoins la vérité qu'elle comprend, que c'est une figure à trois côtés, étant éternelle, il faut qu'elle la conçoive en même temps dans une intelligence éternelle. Les idées qui sont dans l'âme en constituent l'être, la substance; les idées qui sont en Dieu en constituent la substance pareillement. Quelque vérité que nous entendions, ce n'est que par les idées humaines et par les idées divines que nous l'entendons.

Voilà la théorie des idées. On la méconnaît en excluant de la pensée, 1° ou les idées humaines, 2° ou les idées divines, 3° ou les unes et les autres, et y mettant les sensations. Supprimez les idées humaines; la pensée, réduite aux idées divines, ne nous appartient plus, c'est Dieu qui pense en nous et pour nous, la connaissance disparaît. Supprimez les idées divines, en qui se trouve l'éternelle réalité du vrai; la pensée, réduite aux idées humaines, n'est plus capable d'aucune connaissance effective, puisque dans toute connaissance effective il entre quelque vérité éternelle, ne fût-ce que la notion de l'être, notion vaine si elle n'a son fondement premier dans une intelligence éternellement existante. Otez les idées divines et les idées humaines, et ne laissez que les sensations, la pensée s'anéantit.

La théorie des idées ou le système de la vérité a pour auteur Platon; le premier système de l'erreur, Zénon de Cittium; le second, Aristote; le troisième, Épicure.

Platon dit dans le Théetète que l'âme acquiert la science en contemplant son essence propre, et à la fin du septième livre de la République qu'elle l'acquiert en contemplant l'essence divine. Ainsi, l'essence de Dieu, qu'il appelle le bien, et l'essence de l'âme sont à la fois pour l'âme les idées. Il est assez connu que, suivant Zénon de Cittium, la raison humaine n'est que la raison divine habitant l'âme, et voilà les idées exclusivement en Dieu. Dans ses dernières Analytiques, Aristote nie que la science s'obtienne par les sens; par conséquent que des sens viennent les idées, source de la science. Dans sa Morale, il nie que le souverain bien existe hors de l'âme, et par conséquent que l'âme soit en rapport avec des idées supérieures à soi, puisqu'alors

il y aurait dans ces idées un bien qui la surpasserait. Faisant ainsi les idées étrangères aux sens et à Dieu, il faut qu'il les attribue exclusivement à l'âme. On sait que, pour Épicure, les idées ne sont que des images qui se détachent des objets, pénètrent jusqu'à l'âme, et voilà les sensations à la place des idées.

Platon est suivi par Philon le juif, Plotin, saint Augustin, Descartes, Bossuet, Leibnitz; Aristote par saint Thomas, Arnauld, Régis, Reid, Kant, Fichte, Maine de Biran; Zénon par Malebranche, Fénelon, Spinoza, Berkeley, Schelling, Hegel, Bonald; Épicure par Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Condillac, Tracy.

Prendre les sensations pour les idées, c'est rendre la connaissance impossible. Par elles-mêmes, les sensations ne sont le moyen de rien connaître, pas plus les corps que les esprits; elles ne représentent que le simple fait de l'existence des choses matérielles. Ce n'est point avec l'image d'un triangle qu'on sait que c'est une figure à trois côtés; car on peut attribuer à ces côtés une grandeur telle qu'il soit impossible de se le figurer. La conduite de la vie ne permet point à Épicure et à son école d'être conséquents et de nier la connaissance; mais ils la dégradent, la réduisant aux faits, aux phénomènes, et soutenant que tout ce qui passe les sens nous échappe. Épicure admet bien l'âme et Dieu, mais chez lui l'âme et Dieu sont des corps. La manière dont il expliquait la sensation a disparu devant la physique moderne. Il n'y a plus d'images qui se transmettent; il n'y a que des impressions sur les organes. Alors Gassendi, Hobbes, Condillac et tous les sensualistes ne voient que des mots dans les idées des choses immatérielles.

Aristote et les siens prouvent sans peine que nulle

connaissance ne peut venir des sens, que la science se fonde sur des idées propres à l'intelligence. Mais comme ils rejettent de la pensée les idées divines, que c'est dans leur union avec les idées divines que les idées humaines ont principalement leur force, ils trouvent les dernières si faibles qu'ils sont obligés de leur chercher un appui dans les sensations. De là le principe qu'il n'y a point de connaissance possible sans les représentations des sens, et, pour emprunter leur langage, que ces représentations sont aussi nécessairement *la matière* du savoir que les idées en sont *la forme*, c'est-à-dire que si les idées servent à produire le savoir, les représentations sensibles le constituent. Les idées pour eux ne sont que des directions de la pensée, et aussitôt qu'elle veut se détacher du corporel et revenir en soi, elle ne rencontre que des notions creuses, lesquelles ne supposent rien de réel qui leur réponde. Suivant eux, du moins suivant Kant, qui a donné au système plus de rigueur, l'âme, Dieu, les objets extérieurs nous sont aussi complétement inconnus que suivant les Épicuriens.

Allant chercher la science dans les idées divines, qui en sont la source première, l'école de Zénon n'assigne, en général, aux connaissances d'autres limites que celles qu'elles doivent avoir. Mais elle ne s'aperçoit pas qu'elle nous les rend étrangères, et que, par là, elle anéantit, comme ses deux rivales, nos moyens de connaître.

Le système de Zénon est le principe propre du panthéisme. Les idées étant le fond de l'être pensant, ôter les idées humaines et laisser les idées divines, c'est ôter à l'âme sa substance et lui donner la substance de Dieu, dont elle devient une modification. Dans l'antiquité, Zénon et ses disciples professèrent le panthéisme ; chez

les modernes, Spinoza, Schelling, Hegel, le professent également. Si Malebranche, Fénelon, Berkeley, Bonald ne le font pas; si les deux premiers le combattent, c'est par inconséquence.

Le système d'Aristote produit l'idéalisme ou la négation des substances; mais le panthéisme peut aussi en sortir. Admettez seulement les idées humaines, vous y enfermez complétement la vérité, et il faut, ou que la vérité cesse d'être éternelle, infinie, souveraine, c'est-à-dire qu'elle périsse, et toute réalité avec elle, ou que nos idées soient elles-mêmes éternelles, infinies, souveraines, et nous Dieu. Habituellement, on prend le premier parti, quoiqu'on ne le suive pas toujours rigoureusement. Mais Fichte prend le second, et, avec son moi absolu, il se déclare Dieu.

Admettez seulement les idées humaines, l'âme, qu'elles constituent, n'est plus sous la dépendance suprême de Dieu, et, se conservant par elle-même, elle peut aussi exister par elle-même. Si elle est incréée, pourquoi tout ne le serait-il pas? Aristote donc suppose le monde éternel, relègue Dieu sur les confins, où, enseveli en soi, ne pensant qu'à lui-même, il ne semble là placé que pour l'ornement, comme une corniche au haut d'une colonne. L'unique influence qu'il ait sur les choses, c'est que les choses aspirent vers lui. Dans le ciel, tous les individus, c'est-à-dire les astres, subsistent impérissables et sans commencement. Sur la terre, ce privilége est réservé aux espèces; les individus meurent, sans doute, parce que, se multipliant sans cesse, leur nombre déborderait. Chaque homme périt; seul, le genre humain est immortel. Aristote distingue deux entendements, l'un actif, l'autre passif. A la mort, celui-ci et l'âme s'anéantissent,

tandis que le premier survit éternel, et paraît l'entendement de l'humanité. Ce monde et ce Dieu d'Aristote, Straton, son disciple, les ramène facilement à une matière qui se meut d'un mouvement aveugle.

Sous deux noms, le panthéisme et le matérialisme sont une même chose. Néanmoins le système d'Épicure est le principe propre du matérialisme, comme le système de Zénon celui du panthéisme. Que la pensée soit la sensation, l'âme est le corps, Dieu l'univers physique. Le matérialisme fut la doctrine commune de l'école d'Épicure chez les anciens. Helvétius, d'Holbach, Tracy, l'enseignent dans nos temps. En le repoussant, Bacon, Gassendi, Condillac, ne se comprennent point.

L'idéalisme vient, non seulement du système d'Aristote, mais encore de celui d'Épicure. L'un et l'autre conduisent au scepticisme. En effet, selon ces deux systèmes, rien de ce qui passe les sens ne peut être connu. Or, naturellement, on doit douter de ce qu'on ne connaît pas, ou le nier. A l'école d'Épicure se rattachent Pyrrhon, Énésidème, Sextus l'empirique, Montaigne, Levayer, Huet, d'Alembert, Hume, même M. Lamennais, parce que, s'imaginant, d'après Bonald, que les idées divines arrivent à l'âme au moyen de la parole ou de la révélation, il se range parmi les sensualistes; à l'école d'Aristote appartiennent Kant, qui doute, et Fichte, qui nie.

L'idéalisme et le scepticisme peuvent également naître du système de Zénon. Nous n'obtenons la notion de substance qu'en nous saisissant nous-mêmes dans nos idées; si nos idées nous sont ravies, cette notion n'a plus de fondement. Berkeley, qui nie l'existence des corps, devrait nier aussi celle de l'âme et de Dieu. J'ai parlé du scepticisme. C'est moins un système particulier que le

dernier terme de l'affaiblissement de l'esprit qui a perdu jusqu'au sentiment de la vérité.

Dans l'école d'Épicure, où la sensation est tout, dans celle d'Aristote, où la sensation domine, la science est le fruit de l'expérience, et l'ignorance, par conséquent, l'état originel, ce qui exclut la chute.

Que l'école de Zénon obéisse à son principe et s'avoue panthéiste, elle se confondra avec les deux autres, et, pour elle aussi, l'ignorance sera primitive et la science acquise. Qu'elle lutte contre son principe et repousse le panthéisme, comme en elle règnent les idées divines, elle enseignera que l'homme a commencé par les lumières. C'est ce que font Malebranche et Fénelon. Mais ils devraient rejeter la chute, inexplicable par un système où Dieu, étant dans l'homme l'intelligence et la volonté, et où l'homme n'étant rien, ne peut rien, pas même tomber. Inconséquents de réprouver le panthéisme, Malebranche et Fénelon le sont encore d'admettre la dégradation originelle. Contraires à la réparation, puisqu'ils le sont à la chute, les trois écoles forment le principe du déisme. Qu'importe que Bacon, Gassendi, Condillac, Bonald, se disent chrétiens? Ils n'en ont pas plus le droit que de se dire spiritualistes. Je ne pousserai pas plus loin ces détails. Voilà, du reste, les erreurs qui soulèvent aujourd'hui l'opinion. On prouverait avec la même facilité que toutes les autres se rattachent aux trois faux systèmes sur la théorie des idées.

Maintenant que font ces écarts contre la philosophie? Existe-t-elle dans les écoles d'Épicure, d'Aristote, de Zénon? Ou bien l'école de Platon, qui la réclame exclusivement, se rendit-elle jamais coupable de pareilles folies? Or, dans les ténèbres du paganisme, où l'homme ne vivait que par les sens, elle enseigna un

Dieu immatériel, unique, créateur et conservateur de l'univers, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la chute primitive, les récompenses éternelles, des châtiments, les uns éternels aussi, les autres temporaires, et pour règle de la vie la volonté divine. De Maistre, qu'on ne saurait accuser de partialité en faveur de la philosophie, appelle les œuvres de Platon la préface humaine de l'Évangile. Lorsque l'Évangile est publié, cette école explique, par saint Augustin, la Trinité et toutes les vérités révélées qui tombent sous la raison; par Bossuet, elle en renouvelle l'explication; par Descartes et Leibnitz, elle crée les grandes mathématiques; et par le premier, elle ouvre la nature physique à l'esprit humain.

En ne pas annonçant la vérité, l'école de Platon se contredirait autant que les autres écoles, de ne pas annoncer l'erreur. Par où aller au matérialisme, quand on voit la nature de l'âme et celle de Dieu dans les idées essentiellement spirituelles; au panthéisme, quand on suppose, d'un côté, que l'âme a des idées propres, et qu'elles lui constituent une substance, ce qui ne permet point de réduire l'âme à une modification de la substance divine; de l'autre, que les idées propres à l'âme dépendent immédiatement des idées propres à Dieu, dans lesquelles l'âme trouve l'éternité du vrai, ce qui empêche l'âme de chercher en soi cette éternité, et de se dire Dieu? A l'idéalisme, au scepticisme, quand on prend pour fondement la connaissance même de la substance de l'âme et de la substance de Dieu, connaissance qui ne permet pas de nier les autres substances spirituelles ou corporelles, ni d'en douter? Au déisme, quand on puise la science dans les idées humaines et dans les idées divines, qu'on fait de leur contemplation simultanée l'état naturel, et par conséquent l'état primitif de

l'homme, car alors l'ignorance implique une chute et demande une réparation?

Si dans cette école il se montre quelque erreur, elle n'y a point de racine et ne fait que passer. Elle est foudroyée comme une hérésie dans l'Église. Effectivement, ce qu'est l'Église pour la foi, l'école de Platon l'est pour la raison. Elles portent la vérité et la conservent pure chacune dans son ordre. Épicure, Zénon, Aristote, qui détruisent les moyens de connaître, sont réellement les hérésiarques de la philosophie, et leurs systèmes des débris du platonisme, comme les hérésies des débris du catholicisme; car Platon et son école précèdent Aristote, Zénon, Épicure, de même que J.-C. et l'Église, Arius, Nestorius, Luther et les autres fondateurs des sectes religieuses. Donc, ramasser toutes les extravagances et les monstruosités enfantées par les écoles du mensonge et s'écrier : Voilà la philosophie, est aussi juste et aussi sensé que si, ramassant toutes les extravagances, toutes les monstruosités enfantées par les sectes religieuses, on s'écriait : Voilà l'Église.

Qui n'admirerait cependant, je ne dis pas l'existence merveilleuse d'une école en qui la vérité brille au milieu du déluge des erreurs, mais le petit nombre des principes dont ces erreurs émanent? Si l'esprit humain se trompe, c'est régulièrement; s'il erre, c'est suivant des lois constantes. Prenez une erreur philosophique quelconque, et de raisonnement en raisonnement vous montez à une ruine de la théorie des idées, dont primitivement elle dépend; saisissez-vous des trois ruines de la théorie des idées, et de déduction en déduction vous parvenez à toutes les erreurs imaginables. A plus forte raison le même enchaînement subsiste entre les vérités. De laquelle qu'on parte, on est conduit à la

théorie des idées, et avec la théorie des idées on arrive à toutes les vérités possibles. Ainsi, je le répète, parmi cette infinie variété d'opinions qu'offrent les pays et les âges et qui semblent ne laisser rien de fixe à la pensée, il n'existe que quatre systèmes différents, un vrai, trois faux, systèmes auxquels elles se rapportent toutes et sur lesquels roule la pensée.

Mais quoiqu'ils soient uniques et invariables, ils peuvent être mieux expliqués avec les temps. Voulez-vous que les connaissances viennent des sensations? Nul comme Condillac ne montre que les idées ou la raison ne sont que des mots. Voulez-vous que nous ayons une raison et qu'elle ne soit point unie à la raison divine? Nul, comme Kant, ne montre que la pensée est dominée par les impressions sensibles et incapable d'atteindre l'existence d'aucune chose. Voulez-vous qu'il n'y ait dans la pensée que la raison divine? Personne, comme Malebranche, ne montre en l'âme la présence de Dieu, qui nous fait penser ou plutôt qui pense pour nous. Quant au vrai système, Platon, saint Augustin, Bossuet, Leibnitz parlent bien de la raison divine et de la raison humaine dans la pensée; mais ils n'ont pas l'air de voir que c'est le principe d'après lequel toutes les questions doivent immédiatement se décider. Les premiers nous nous en sommes aperçu; les premiers également nous avons marqué la différence radicale des idées morales et des idées géométriques, exposé comment elles forment la substance des esprits, et comment chacune de ces idées a un infini qui lui est propre, qui constitue sa manière d'exister et fonde son immuable certitude.

N'ayant point ramené les systèmes à leurs principes fondamentaux, on n'a su jusqu'à présent les distribuer

que d'une manière arbitraire; et, malgré une foule de travaux estimables, l'histoire de la philosophie n'existe pas encore. Quelle lumière pourrait-on retirer de ces divisions qui portent sur les différences les plus superficielles? Quoi de plus vague, par exemple, que de réduire, comme de Gérando, les mouvements de la pensée à l'opposition du dogmatisme et du scepticisme, du rationalisme et de l'empirisme, de l'idéalisme et du matérialisme? Si l'on veut découvrir à fond ces mouvements et les suivre partout à travers les siècles, il faut pénétrer jusqu'à l'essence de l'intelligence.

Tout-à-l'heure je disais que l'école de Platon est, par rapport à la vérité philosophique, ce qu'est l'Église par rapport à la vérité religieuse; cependant il y a cette différence que l'Église subsiste continuellement, au lieu que l'école de Platon périt quelquefois, ne se rencontre plus que dans les livres, et abandonne l'esprit humain à tous les égarements des écoles d'Épicure, d'Aristote, de Zénon. Quand il les a épuisés, elle ressuscite et le rend à lui-même : c'est ce qu'on a vu aux époques de Plotin et de saint Augustin, de Descartes, de Bossuet et de Leibnitz, et c'est ce qu'on verra encore. Socrate et Platon eux-mêmes arrachent la pensée aux sophistes d'Élée, par lesquels finissaient les tentations antérieures de philosopher.

Mais pourquoi ces morts et ces renaissances? comment l'esprit humain ne se tient-il pas toujours dans le système qui lui est naturel? Parce que lui-même a perdu son état naturel, qu'il est déchu. Malade, ce n'est qu'avec les plus grands efforts qu'il rentre en soi et y découvre la double et indivisible source de la science. Néanmoins c'est par là seulement qu'il sera capable d'expliquer la civilisation présente et la destinée du

christianisme, dont il est si violemment préoccupé. Comprenant de nouveau qu'il a été révolutionné, il verra le monde ancien naître de la corruption primitive, le monde moderne de la réparation; enfin de ces deux causes tous les événements de la terre.

PRÉPARATION A LA PHILOSOPHIE.

Thalès. — Pythagore. — École d'Élée. — Zénon d'Élée. — Réalisme et nominalisme. — Pyrrhonisme. — Éclectisme.

THALÈS.

Thalès naquit à Milet vers l'an 640 avant J.-C., d'une famille originaire de Phénicie. Il voyagea en Crète et en Égypte, pour s'instruire. Il paraît avoir joué un rôle important dans les affaires publiques. Laërce dit « qu'il fut très utile à son pays, qu'il lui montra la manière de se gouverner ; car, comme Crésus recherchait l'alliance des Milésiens, il s'y opposa, ce qui fut cause que Cyrus, vainqueur, conserva cette ville. » Au rapport d'Hérodote (1), il avait donné aux Ioniens le conseil non moins salutaire, mais qui ne fut point suivi, d'établir à Téos, centre de l'Ionie, un conseil général pour toute la nation.

On ne connaît de lui aucun écrit authentique, et les auteurs qui ont parlé de ses opinions n'ont guère rien donné de suivi. Rassemblons ce qui paraît le moins conjectural. Il passe pour le plus ancien philosophe et pour le fondateur et le chef de l'école d'Ionie. Cette école et celle d'Italie, sa rivale, fondée quelques années après, n'offrent point réellement la philosophie, qui ne commence qu'avec Socrate et Platon ; elles ne sont qu'une préparation nécessaire. On n'y songe pas à connaître les idées qui constituent la pensée, afin d'ar-

(1) Liv. I, ch. CLXX.

river, par cette connaissance, à celle de leurs objets; on attaque immédiatement les objets eux-mêmes, on aspire à s'en rendre compte, sans avoir préalablement eclairci ce qui les représente à la pensée. L'école d'Ionie ne reconnaît que des principes matériels, tels que l'eau, l'air, le feu. C'est pourquoi, lors même, comme le veulent quelques écrivains, que par ces principes elle entendrait seulement expliquer les corps, en concentrant ainsi la pensée sur des choses matérielles, elle l'induit tôt ou tard à juger qu'il n'existe rien de plus. Supposez donc que Thalès eût admis dans l'univers une intelligence qui l'aurait formé, et dans l'homme une âme spirituelle (1), il n'en serait pas moins, par la direction qu'il avait imprimée à l'étude, le promoteur du matérialisme, lequel se déclare hautement avec les atomes de Leucippe et de Démocrite, dans l'école physique d'Élée, où vient se résoudre l'école d'Ionie.

C'est l'eau que Thalès regarde comme le principe du monde, parce qu'il pense (2) que tout se nourrit et se forme de l'humide, que la chaleur elle-même en vient et y trouve son aliment. Ce qui le lui prouve (3), c'est, par exemple, la plante qui germe, croît, fleurit et fructifie par l'humide; c'est encore le feu du soleil et des étoiles, qui lui semble s'entretenir par les vapeurs qui s'exhalent de la terre. Or, l'eau, étant le principe de l'humide, est ainsi le principe de tout. A ses yeux, rien qui ne soit animé et plein de génies; l'exemple de l'aimant et de l'ambre jaune, qui se meuvent, lui révèle la vie dans le règne inorganique. « On voit, dit Ritter, comment cette doctrine se rattache aux

(1) Plut., *Opin. des anc. phil.*, liv. IV, ch. III. — (2) Arist. *Métaph.*, liv. I, ch. III. — (3) Plut., *Opin. des anc. phil.*, liv. I, chap. III.

phénomènes de la nature vivante, à la nutrition et à la naissance par un germe. Thalès ne semble pas avoir envisagé le monde autrement que comme un être vivant, qui serait sorti d'un état de germe imparfait, germe qui, dans la pensée de Thalès, était d'une nature humide, ou de l'eau, principe de toutes les existences individuelles, et qui était à elle-même son propre aliment. Cette manière d'envisager l'univers en l'animant, et qui consiste à n'y voir qu'un développement du germe primitivement existant de la vie, apparaît aussi dans les autres points de doctrine qui peuvent être attribués à Thalès avec certitude. C'est ainsi qu'il voyait la vie dans l'apparence de la mort (1).» Thalès a-t-il poussé jusque là ses considérations? Quoi qu'il en soit, quelle est cette vie qu'il suppose en chaque chose? Est-ce l'humide même? Selon Plutarque (2), ce serait Dieu que Thalès ferait l'âme du monde. Cependant, d'après Laërce, il semblerait l'en séparer, puisqu'il dit que Dieu a fait le monde. A moins qu'il ne l'entendît comme les Stoïciens: ceux-ci disaient bien aussi que Dieu avait fait le monde; mais cela signifiait seulement que Dieu s'était développé. En sorte que ce développement ou le monde était une partie de Dieu lui-même, et non point un ouvrage ayant une existence propre. Autre difficulté: Thalès enseignait l'immortalité de l'âme (3). Or, l'immortalité de l'âme est impossible avec Dieu, âme du monde, ou avec le panthéisme, puisque Dieu se trouve la substance commune des choses, qui se réduisent à de simples et périssables accidents. Quel était sur ces points le sentiment précis de Thalès? Il ne serait pas facile de le dire au juste. Peut-être n'était-il

(1) *Hist. de la phil.*, liv. III, ch. III. — (2) *Opin. des anc. phil.*, liv. I, ch. VII. — (3) Laërce.

pas bien fixé lui-même, puisqu'il était le premier qui se livrât à ces spéculations. Du reste, en s'appuyant sur les traditions, il pouvait bien croire que Dieu a produit le monde et que l'âme est immortelle, quoiqu'il ne sût le concilier avec sa manière de philosopher.

Le premier aussi il posséda des notions de géométrie, fit plusieurs découvertes sur le cercle et sur les triangles comparés entre eux, remarqua que ceux qui ont pour base le diamètre, et dont le sommet est à la circonférence, ont l'angle de ce sommet droit, et, dans le transport de sa joie, il immola un bœuf à Jupiter (1). Cela prouve que, s'il puisa des connaissances géométriques en Égypte, elles n'y étaient pas fort étendues. Ce qui le prouve encore, c'est qu'ayant mesuré la hauteur des pyramides au moyen de leur ombre, le roi Amasis en fut ravi d'admiration (2). Il savait aussi employer la géométrie à mesurer la distance des vaisseaux arrêtés loin du rivage. Il enseignait la sphéricité de la terre, l'obliquité de l'écliptique, la division du ciel en cinq zones (3), la vraie cause des éclipses du soleil (4). Il paraît même avoir prédit celle qui fit cesser la guerre entre les Lydiens et les Mèdes (5); il en détermina l'année, mais non point l'heure ni le jour, ce calcul dépassant la science de son époque. Il enseignait encore que la lune, dont il découvrit les phases, emprunte sa lumière au soleil (6). Il croyait que le diamètre du soleil est la sept cent vingtième partie de son orbite (7); nous disons le diamètre, selon l'interprétation ordinaire; car, par le mot *magnitudine solis*, dont se sert Apulée, on

(1) Laërce. — (2) Plut., *Banq. des sept Sages.* — (3) Plut., *Op. des anc. phil.*, liv. II, ch. XII. — (4) *Ibid*, ch. XXIV. — (5) Hérod., liv. I, ch. LXXIV. — (6) Plut, *Opin. des anc. phil.*, liv. I, ch. XXVIII. — (7) Apulée, *Florid.*, liv. IV, n° 18.

pourrait également entendre la circonférence de son disque. C'est l'opinion commune, dit Laërce, qu'il a remarqué le premier les divers changements des temps, divisé l'année en trois cent soixante-cinq jours, et réduit le mois à trente. D'après le même auteur, il appliquait à la navigation l'usage de la petite ourse, qu'il avait appris des Phéniciens; supposait que l'inondation du Nil arrive lorsque des vents contraires à son cours repoussent ses eaux.

Thalès est rangé parmi les sept sages de la Grèce, Laërce et Plutarque (1) lui attribuent plusieurs sentences, qu'ils nous ont conservées. En voici quelques unes des plus remarquables : « Dieu est le plus ancien des êtres. — Dieu est sans fin et sans commencement. — La plus belle chose, c'est le monde, puisque Dieu l'a fait; la plus grande, l'espace, puisqu'il contient tout; la plus prompte, l'esprit, car il parcourt l'univers entier; la plus forte, la nécessité, car elle vient à bout de tout; la plus sage, le temps, puisqu'il n'y a rien qu'il ne découvre; la plus commune, l'espérance, car elle demeure à ceux qui n'ont nulle autre chose; la plus profitable, la vertu, car elle rend toutes les autres choses utiles en en usant bien; la plus dommageable, le vice, car là où il est il perd et gâte tout; la plus facile, ce qui est selon la nature, car les hommes se lassent des voluptés mêmes quelquefois; la plus difficile, c'est de se connaître. » — Interrogé si un homme qui fait mal est vu des dieux : « Celui-là même, répond-il, qui songe au mal ne saurait leur cacher sa mauvaise pensée. » A lui enfin remonte le fameux *connais-toi toi-même*, que Socrate et Platon appliquèrent ensuite si heureusement.

(1) *Banquet des sept Sages.*

PYTHAGORE.

Avant que la philosophie fût créée par Socrate et Platon, deux siècles de travaux avaient fourni l'indispensable préparation et produit ce qu'on appela d'abord l'école d'Ionie et l'école d'Italie, qui portèrent ensuite le nom commun d'école d'*Élée*. On ne s'y occupait nullement de connaître les idées qui constituent l'esprit humain, et dont la connaissance est nécessaire pour arriver à toute autre connaissance véritable. Cette étude eût été la philosophie, qui n'existait point encore. On ne songeait qu'à pénétrer les êtres en eux-mêmes et à en expliquer la formation. L'école d'Ionie les tirait de principes matériels, l'eau, l'air, le feu; l'école d'Italie de principes immatériels, se prenant, il est vrai, à ce qu'il y a de plus facile à saisir, savoir, les nombres. Celle-ci eut pour fondateur et pour chef Pythagore. Il naquit à Samos, en 584 avant J.-C., selon les calculs les plus probables. Il paraît qu'il reçut des leçons de Phérécide, d'Hermodamas, peut-être aussi d'Anaximandre et de Thalès, fondateur de l'école d'Ionie, et plus âgé que lui d'environ 56 ans. Il visita l'Égypte, parcourut l'Asie-Mineure. Quelques uns veulent qu'il soit allé jusqu'en Chaldée et dans l'Inde, mais c'est invraisemblable. De retour dans sa patrie, il ne put y souffrir la domination de Polycrate, et se retira dans l'Italie méridionale, à Crotone, colonie grecque : de là le nom d'*italique* donné à son école. Comme aucun de ses écrits ne nous est parvenu, que nous n'avons que de courts fragments des écrits de deux ou trois de ses disciples, et dont encore l'authenticité est souvent contestée; qu'il faut recourir à ce qui a été dit çà et là par

les autres, il est difficile de savoir précisément quelle était sa doctrine. D'après tous les rapprochements et toutes les inductions, voici ce qui semble le plus plausible.

Éternellement subsiste l'unité et le nombre pair. L'unité, en s'unissant au nombre pair, produit le nombre impair ; et du mélange de ces deux nombres résulte chaque chose.

C'est dans ce langage emprunté aux mathématiques que Pythagore expose Dieu et l'origine de l'univers. Par l'unité il entend l'Être suprême ; par le nombre pair, il entend le néant, l'opposé de l'Être suprême, ce qui en diffère totalement, mais qui, par cette différence totale, indique la possibilité de quelque autre chose que l'Être suprême, c'est-à-dire la possibilité d'une création. On comprend sans peine que Dieu, la plénitude de l'être, soit vu dans l'unité ; mais comment voir le néant dans le nombre pair? Obligé d'écarter d'ici les considérations trop longues et trop ardues de haute métaphysique que cette question soulève, bornons-nous à dire que le nombre pair, exactement divisible, dans sa divisibilité s'offrait à Pythagore comme le principe même de la différence, et de la différence absolue qui subsiste entre l'Être suprême et le néant, et des différences relatives qui subsistent, soit entre l'Être suprême et les êtres secondaires, soit entre les êtres secondaires eux-mêmes.

L'unité s'unissant au nombre pair, c'est Dieu appelant le néant à l'être ; et le nombre impair, c'est l'être sorti du néant ou la création ayant passé de la possibilité à l'existence. L'unité comme telle, c'est-à-dire excluant la différence, ne saurait rien produire; mais, en s'unissant au nombre pair, qui est la différence, elle devient féconde. En effet, si l'idée que nous avons de Dieu était une au point d'exclure l'idée d'un autre être

quelconque, ne nous montrerait-elle pas Dieu dans l'impossibilité de créer? Aussi, quoiqu'elle soit souverainement une, puisqu'elle est l'idée de ce qui a toutes les perfections, elle admet ou plutôt elle implique l'idée de ce qui n'a que quelques perfections, et même de ce qui n'en a aucune ou du néant. Or, ces idées de perfections partielles, et même de l'absence de perfections, qui entrent essentiellement dans toute intelligence, constituent en Dieu la possibilité de communiquer ces perfections partielles à des êtres hors de lui, c'est-à-dire de les créer.

Le nombre impair, qui n'est point exactement divisible, repousse la différence, comme l'unité, mais moins rigoureusement qu'elle. C'est pourquoi Pythagore voit en lui l'être secondaire, comme dans l'unité l'Être suprême. Par lui-même, l'impair ne donnerait qu'un seul être secondaire ou créé; mais, en se mêlant au pair, il les forme tous. On sent ici pourquoi, en général, aux yeux des pythagoriciens, l'unité et le nombre impair sont le symbole du vrai, du bien, du juste, de l'ordre; et le nombre pair celui du faux, du mal, de l'injuste, du désordre.

Quoique Pythagore fasse coexister le nombre pair avec l'unité, il ne pose point deux principes premiers; car en lui-même ce nombre n'est qu'une négation, et la possibilité de produire qu'il signifie par rapport à l'unité, réside entièrement dans celle-ci, qui, dès lors, demeure principe unique : aussi quelquefois ne parle-t-il que de cette unité souveraine, qu'il appelle *impair-pair*, pour faire entendre que seule elle engendre les autres êtres, comme l'unité mathématique engendre les nombres. En vain, sans doute, Pythagore se flattait d'expliquer ainsi la formation de l'univers, mais du

moins il signalait l'ordre universel qui y règne. Si chaque chose est un nombre, leur ensemble un ensemble de nombres ou le nombre même, lequel émane de l'unité suprême comme de sa cause, et lui reste suspendu, on comprend que tout se développe, vive et se meuve dans des rapports harmonieux. Par ces audacieuses spéculations, il est le premier des philosophes qui ait arraché la pensée à la domination des sens, le premier qui, en l'appliquant à d'autres objets qu'à ceux qui les frappent, lui ait fait découvrir dans l'ordre visible un ordre invisible supérieur et plus réel, et, en la transportant dans cet empire des idées où se trouvent les raisons de l'existant et du possible, l'ait lancée dans la grande voie des découvertes. Lui-même y a marché à pas de géant. Il a formé l'arithmétique et la géométrie, dont jusque là on n'avait que quelques notions empiriques; il les a fécondées par ses considérations sur les nombres pair et impair et les nombres triangulaires, sur les proportions des lignes, sur les corps réguliers, dont, pour le dire en passant, il attribuait la forme aux cinq éléments : le cube était la terre, la pyramide le feu, l'octaèdre l'air, l'icosaèdre l'eau, le dodécaèdre l'éther. A lui revient le fameux théorème du carré de l'hypoténuse, théorème aux applications si nombreuses et si importantes. En astronomie, il dépassa tellement son siècle et l'antiquité, que son système, qui est l'ébauche du véritable, puisqu'il fait tourner la terre sur elle-même et autour du soleil, n'a été accueilli que dans les temps modernes, anticipant par là de deux mille ans sur les progrès généraux de l'esprit humain. Il comprit que les comètes n'étaient point, ainsi qu'on se l'est longtemps imaginé, de fugitifs météores, mais bien des corps célestes, aussi

anciens que les autres, et se mouvant, comme les planètes, autour du soleil ; que c'est de cet astre que la lune emprunte sa lumière ; que chaque étoile doit être un soleil, centre d'un système planétaire, pareil au nôtre ; enfin il supposa les planètes habitées. Qui ne sait qu'il a déterminé les intervalles des sons musicaux ? Bien plus, voulant retrouver des intervalles analogues entre les planètes, il a, suivant la remarque de Maclaurin (1), rencontré ceux que donne effectivement la gravitation. Il ne fut pas étranger aux premiers progrès de la médecine, particulièrement dans la physiologie et la pharmaceutique.

Quant à ses idées sur la nature humaine, il distinguait l'âme du corps, la définissait un nombre en mouvement, et voyait en elle deux parties, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable et siége de l'orgueil et de la volupté. Il la croyait immortelle, attendue après la mort par des récompenses ou par des châtiments, destinée à animer successi-

(1) « Une corde de musique donne les mêmes sons qu'une autre dont la longueur est double, lorsque la tension ou la force avec laquelle la dernière est tendue, est quadruple ; et la gravité d'une planète est quadruple de la gravité d'une autre qui est à une distance double. En général, pour qu'une corde de musique puisse devenir à l'unisson d'une corde plus courte de même espèce, sa tension doit être augmentée dans la même proportion que le carré de sa longueur est plus grand ; et afin que la gravité d'une planète devienne égale à celle d'une autre planète plus proche du soleil, elle doit être augmentée à proportion que le carré de sa distance au soleil est plus grand. Si donc nous supposons des cordes de musique tendues du soleil à chaque planète, pour que ces cordes devinssent à l'unisson, il faudrait augmenter ou diminuer leurs tensions dans les mêmes proportions qui seraient nécessaires pour rendre les gravités des planètes égales. On croit que c'est de la similitude de ces rapports que Pythagore a tiré la célèbre doctrine de l'harmonie des sphères. » (*Exposition des découvertes philosophiques de Newton.*)

vement plusieurs corps, et placée dans le nôtre en expiation de quelque faute antérieure. Elle trouve en lui une prison, mais une prison qu'elle doit travailler à assainir, afin qu'elle n'y contracte pas des infirmités nouvelles. Une contradiction que Pythagore partage avec l'école platonicienne, dont il fut le puissant promoteur, c'est, d'un autre côté, de regarder le corps comme fait pour l'âme, et formant avec elle un tout naturel, qui est l'homme. Dans cette contradiction se montre la première tentative d'expliquer philosophiquement ce qu'explique la connaissance de la chute primitive, dont le souvenir était alors obscurci chez les païens. Cependant, comme il est certain que le corps est fait pour l'âme, et que, dans notre état de dégradation, il lui est une cause de vice, Pythagore, tout en succombant sous la difficulté, a découvert la base de la vraie morale. Si l'âme doit combattre dans le corps ce qui l'amollit, elle y doit développer ce qui le rend sain et vigoureux. En conséquence, il prescrit d'être frugal, tempérant, laborieux, de se livrer à des exercices rudes, de veiller sur soi, de se recueillir dans l'idée de la présence de Dieu, et dans la persuasion que tout se passe sous son œil et marche par sa providence; de vaquer à la prière, qui rend meilleur; de ne se communiquer aux autres qu'après s'être bien consulté soi-même, afin de ne point se laisser surprendre et de rester toujours libre. Et il ne jetait point ces préceptes en spéculations oisives; son fameux institut, où accourait l'élite de la jeunesse de la grande Grèce, en était l'application. Là se formaient les hommes propres à gouverner les autres; de là sortirent Zaleucus et Charondas. Lui-même donna des lois à Crotone et à d'autres cités. On s'accorde à dire que les pythagoriciens chassaient les tyrans, ré-

tablissaient les peuples dans leurs anciens droits; et beaucoup périrent victimes de cette fierté d'âme et de ces magnanimes dévouements. Surpris un jour sans armes par un certain Cylon, à qui la porte de l'Institut avait été interdite à cause du dérèglement de ses mœurs, et qui avait profité d'un conflit pour ameuter ses pareils, ils furent la plupart égorgés. Si Pythagore échappa à ce massacre, la persécution générale qui s'éleva contre eux l'atteignit à Métaponte, vers l'an 500 avant J.-C., à l'âge de 84 ans.

ÉCOLE D'ÉLÉE.

Ainsi appelée parce que ses principaux chefs naquirent ou vécurent à Élée, ville de la grande Grèce. Cette école, dans laquelle viennent se fondre l'école d'Ionie et l'école d'Italie, est le terme où aboutissent les essais, le prélude de la philosophie. Comme on ne connaît qu'avec la pensée, il est clair que la connaissance de la pensée elle-même est le fondement de toute connaissance ou de la philosophie. Ce n'est pas par là néanmoins que la philosophie a commencé; la pensée ne s'est point d'abord prise elle-même pour objet de son étude. Elle est trop tenue hors d'elle-même par les sens, pour qu'à son éveil elle ait pu se replier sur soi et ne point se porter sur ce qui les frappe, sur l'univers. Et c'est par l'étude de l'univers qu'elle a été ensuite amenée à l'étude d'elle-même.

Qu'offre le monde au regard de l'observateur? Le froid succède au chaud, le chaud au froid, l'humide au sec, le sec à l'humide, la nuit au jour, le jour à la nuit, les saisons l'une à l'autre; les minéraux se com-

posent et se décomposent ; les végétaux et les animaux naissent, croissent, déclinent et meurent ; en un mot, tout varie sur la terre. Mais ces variations s'opérant toujours de la même façon, et la plupart périodiquement, elles sont invariables dans leurs lois ou dans leurs causes. Un pareil spectacle s'offre dans le ciel. Si les astres, chaque jour, passent les uns après les autres sur nos têtes, leur passage est constant. Dailleurs ils conservent leur position respective, ou si quelques uns en changent, c'est régulièrement. Enfin une chose analogue se rencontre dans la pensée. D'homme à homme, elle change, puisque chacun a ses pensées propres ; et elle ne change pas, puisque touts s'entendent. Dans le même homme, elle change aussi, puisqu'une pensée remplace l'autre ; et elle ne change pas, puisqu'il s'entend avec lui-même. Ainsi le mouvement des choses et leur multiplicité, l'immutabilité des choses et leur unité, voilà ce qui éclate, et dans l'ensemble, et dans les détails du monde.

C'est pourquoi la philosophie commença par deux écoles, l'Ionique et l'Italique, qui s'attachèrent, l'une au côté variable, multiple de l'univers, l'autre au côté immuable, un : l'Ionique reçut le surnom d'école physique, l'Italique celui d'école métaphysique, parce que le muable et le multiple est plus saisi par les sens, et l'immuable et l'un, par l'esprit.

Tant que la pensée ne se sentit pas exister, qu'elle confondit les idées avec leurs objets et étudia le monde en lui-même, ces deux écoles n'eurent rien d'exclusif. L'école métaphysique admit le mouvement et la multiplicité avec l'immutabilité et l'unité ; et l'école physique l'immutabilité et l'unité avec le mouvement et la multiplicité. Mais lorsque, par un long exercice, la pensée

fut arrivée à avoir le sentiment de soi, à distinguer les idées de leurs objets et à étudier ceux-ci, non plus en eux-mêmes, mais dans les idées qui les lui représentent, ces deux écoles devinrent incompatibles. Sans doute c'est bien dans leurs idées, ou dans elle-même, que la pensée étudiait auparavant les objets, puisqu'il lui est impossible de les atteindre ailleurs; mais elle le faisait sans s'en apercevoir, ne se séparant pas d'eux par un acte réfléchi, pour se considérer à part et voir que ce qui les lui représente est en elle. Dès qu'elle l'aperçut, éclata l'opposition. Envisage-t-on l'univers: l'immobilité et le mouvement, l'unité et la multiplicité sont des choses également réelles qui vont ensemble. N'envisage-t-on que les idées d'immobilité et de mouvement, d'unité et de multiplicité: l'immobilité et le mouvement, l'unité et la multiplicité se repoussent invinciblement. Qu'est-ce qu'une immutabilité muable, qu'une unité multiple, ou qu'un mouvement immuable, qu'une multiplicité une? une absurdité. Dès lors incompatibilité absolue, guerre à mort entre l'école métaphysique et l'école physique.

Eh bien, voilà l'école d'Élée; d'un côté, fondée par Xénophane, développée par Parménide, soutenue et défendue par Zénon et Mélisse; de l'autre, par Leucippe et Démocrite. Aux yeux des premiers, le mouvement et la multiplicité ne sont qu'une illusion; rien ne naît, ne change, ne meurt; tout n'est qu'un être unique, éternel, immuable, inaltérable; tandis que, aux yeux des seconds, l'immutabilité et l'unité sont de vaines abstractions, et éternellement existe une infinité d'êtres produisant ou renouvelant toutes choses par leur rencontre, leur combinaison ou leur disjonction. Pour marquer l'excessive petitesse de ces êtres, ils les

nomment atomes, du mot grec *atomos*, lequel signifie un être qu'on ne saurait couper, c'est-à-dire qui est indivisible, insaisissable à cause de sa ténuité.

Quelle contradiction, au premier abord, entre ce que la pensée conçoit et ce qui subsiste dans l'univers; que dis-je? et ce qui subsiste dans la pensée elle-même, puisqu'elle fait au si partie de l'univers, les éléates comprenant sous ce nom, ou sous celui de monde, les esprits comme les corps! N'avons-nous point déjà remarqué qu'en elle, comme partout, se trouvent l'immutabilité et le changement, l'unité et la multiplicité? Mais d'où vient que si elle les porte existant en elle, elle ne peut concevoir leur existence, c'est-à-dire se concevoir soi-même? D'où vient que ce qu'elle est renverse ce qu'elle se conçoit être? Ah! c'est qu'elle n'a point la vraie conception et ne peut l'avoir, tant qu'elle se place hors de soi, pour connaître; car le principe du connaître est au fond de soi et dans la connaissance d'elle-même. Qu'elle y descende donc, et elle verra que l'unité et la multiplicité, l'immutabilité et le changement, loin de s'exclure dans la conception, c'est par leur concours qu'ils la rendent possible et qu'elle a lieu. Telle est la marche que la pensée a suivie dans Socrate, fondateur véritable de la philosophie. C'est de la connaissance de soi-même qu'elle est partie, pour arriver à celle de tout le reste. Mais elle n'a procédé ainsi que déterminée par la nature des choses. La connaissance des objets extérieurs, qui d'abord l'ont frappée, l'a conduite à distinguer les idées qui lui représentent ces objets, de ces objets mêmes; et l'examen de ces idées, considérées séparément, l'a poussée à sonder leur origine ou à s'étudier soi-même. Car, de cet examen, les sophistes firent jaillir ces subtilités absurdes, ou bizarres, que Socrate

immola au ridicule, subtilités où, sous le nom de *sophistique*, se perdit l'école d'Élée. Ainsi, enfantée par l'école d'Ionie et par celle d'Italie, l'école d'Élée enfanta à son tour la sophistique, qui provoqua l'école de Socrate.

L'école d'Élée passe pour avoir donné naissance à la dialectique; cela est naturel, puisque c'est elle qui a commencé de distinguer les idées des objets et de raisonner les idées : ce qui n'est autre chose que pratiquer la dialectique. Par la même raison elle a montré l'absolu dans les idées générales, absolu qu'ensuite Platon met hors de notre pensée, dans l'entendement divin. Il n'est presque aucun genre de panthéisme qu'Élée ne semble respirer. Dans Xénophane, c'est un panthéisme matérialiste et spiritualiste analogue à celui de Spinoza; dans Parménide, un panthéisme spiritualiste idéaliste assez semblable à celui auquel Ficthe paraît être arrivé sur la fin de sa vie, et qu'il expose dans son ouvrage de la *Destination de l'homme;* dans Leucippe et Démocrite, un panthéisme purement matérialiste, se rapprochant de celui qu'ont enseigné les matérialistes du dernier siècle. Je dis panthéisme, parce que l'ensemble des atomes étant, dans ce dernier système, ce qui subsiste seul, ce qui est éternel, peut être regardé comme Dieu.

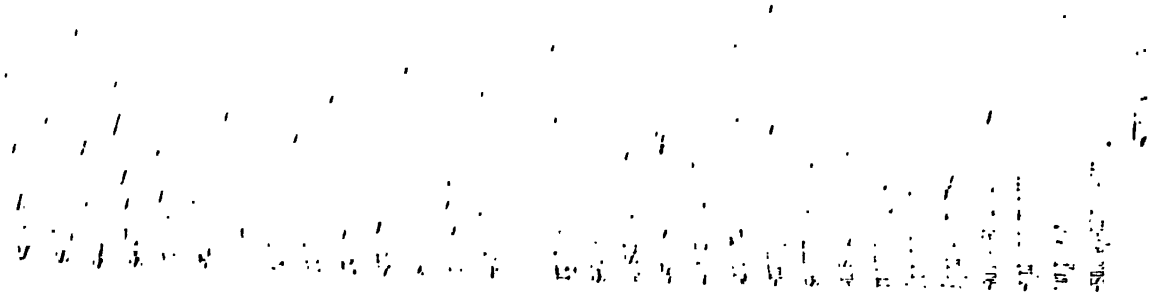
Il ne faut pas confondre l'*école d'Élée* avec l'insignifiante *école d'Élis*. Celle-ci, fondée plus tard par Phédon, l'un des disciples de Socrate, le même que Platon met en scène dans le célèbre dialogue de ce nom, ne présente point l'intérêt qu'on pourrait attendre d'une pareille origine; elle n'a rien de particulier et est à peu près inconnue.

ZÉNON D'ÉLÉE.

Zénon naquit vers l'an 500 avant J.-C., dans la ville d'Élée, fondée par une colonie de Phocéens dans la Grande Grèce, ou Italie méridionale. Il fut disciple de Parménide et son enfant adoptif. A l'âge de quarante ans, il fit avec lui un voyage à Athènes ; Platon en prit occasion d'écrire son dialogue intitulé *Parménide*. Zénon enseigna la doctrine de son maître à Périclès (1), à Pithodore et Callias (2). On ignore le temps qu'il y resta. Ce séjour cependant ne dut pas être très long ; car Laërce, comparant son mépris pour les grandeurs à celui d'Héraclite, dit qu'il préférait à la magnifique Athènes sa modeste Élée, pour laquelle il eut un amour célèbre. Peut-être avait-il contribué avec Parménide à lui donner des lois ; du moins il se dévoua héroïquement pour la délivrer de la tyrannie. Selon Hermippe, il fut pilé dans un mortier.

Zénon était né pour le combat. S'il consacra une partie de sa vie à reconquérir la liberté de sa patrie, il avait employé l'autre à défendre la doctrine de Parménide ou de l'école métaphysique d'Élée, dont Parménide est le principal chef, contre les attaques de l'école physique. La première soutient qu'il n'y a qu'un seul être, que cet être n'en saurait produire d'autres, qu'il est sans action, et dès lors que rien n'arrive, qu'il ne se fait aucun changement, aucun mouvement. La seconde, au contraire, prétend qu'il y a une infinité d'êtres, savoir : les atomes, qui se meuvent sans cesse. Nous avons montré ailleurs (3) que l'école métaphysique est le der-

(1) Plut., *Vie de Périclès* — (2) Platon, I^er^ *Alcib.* — (3) École d'Élée.



Alors il est clair qu'on ne saurait trouver un instant où la flèche sorte du lieu qu'elle occupe pour entrer dans le lieu suivant ; car si on en trouvait un, elle serait à la fois dans le lieu qu'elle occupe et n'y serait pas. Mais l'espacê et le temps sont *continus ;* et s'il est vrai qu'on ne saurait trouver un instant où la flèche sorte du lieu qu'elle occupe, c'est qu'elle en sort continuellement, qu'elle coule dans l'espace sans intervalle de lieux, à mesure que le temps s'écoule sans intervalles de moments. Les personnes qui connaissent les mathématiques savent qu'on calcule le mouvement, ou, pour parler le langage de ces sciences, qu'on en trouve l'équation, en considérant d'abord, comme hypothèse, des intervalles d'espace et des intervalles de temps, qu'on resserre ensuite indéfiniment, enfin qu'on rend nuls pour rentrer dans le continu de l'espace et du temps.

Achille est destiné à montrer que, s'il y a du mouvement, le mobile le plus vite poursuivant le mobile le plus lent ne saurait l'atteindre. Supposons une tortue à vingt pas devant Achille, et limitons la vitesse d'Achille à la proportion d'un à vingt ; pendant qu'il fera vingt pas, la tortue en fera un ; pendant qu'il fera le vingt-unième pas, elle gagnera la vingtième partie du vingt-deux, et tandis qu'il parcourra cette vingtième partie, elle gagnera la vingtième partie de la partie vingt-unième ; ainsi de suite : donc il ne l'attrapera jamais. Il est manifeste cependant que, si Achille a mis, par exemple, une demi-minute à parcourir les vingt premiers pas, dans une minute entière il en parcourra quarante, tandis que la tortue en parcourra seulement deux, c'est-à-dire le vingt-unième et le vingt-deuxième ; et il l'aura dépassée de dix-huit. Que signifie donc l'impossibilité de l'atteindre, qui ressort du raisonnement

de Zénon? C'est qu'ici encore l'unité ou le continu de l'espace et du temps est dissous. L'espace est divisé en 20ᵉ, 400ᵉ, 8000ᵉ, 160000ᵉ, etc. de pas, le temps en 40ᵉ, 800ᵉ, 16000ᵉ, 320000ᵉ, etc., de minute. Rétablissez le continu, et Achille joindra la tortue à vingt-un pas et un 399ᵉ. Ces arguments de Zénon passent pour des subtilités sophistiques; et il faut convenir qu'ils en ont tout l'air. Néanmoins ce sont des conséquences rigoureuses des principes de ses adversaires. Faute d'avoir compris ce qu'elles supposent, Bayle les regarde comme des objections insolubles. Aristote néanmoins le lui avait dit, quoique trop brièvement peut-être.

Zénon dresse contre l'espace un raisonnement qui ne tient à aucune hypothèse et qui est juste en lui-même. Si tout ce qui existe doit être dans l'espace, dit-il, l'espace lui-même doit être dans un autre espace, ainsi à l'infini (1); ce qui ne se peut : donc l'espace n'existe pas. Non, il n'existe pas comme chose à part, il n'est que l'ensemble des êtres créés.

Voici maintenant deux argumentations contre la multiplicité. S'il y a plusieurs choses, elles sont autant qu'elles sont, ni plus ni moins; elles sont donc en nombre déterminé. S'il y a plusieurs choses, elles sont aussi en nombre infini; car, qu'on en prenne deux quelconques, il y en aura toujours d'autres entre elles. Ainsi, admettez la pluralité des choses, et vous êtes forcé de reconnaître qu'elles sont à la fois en nombre fini et en nombre infini : ce qui est contradictoire. Zénon triomphe effectivement, dans la supposition de la pluralité exclusive de l'unité. Mais dans la pluralité qui est en rapport avec l'unité, la contradiction tombe, car l'infini et le

(1) Arist., *Phys.*, liv. IV, ch. I et III.

fini subsistent ensemble. Par exemple : $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$, ainsi sans terme, cette somme égale 1. S'il y a plusieurs choses, dit-il encore, elles sont en même temps semblables et dissemblables. Un grain de millet fait-il du bruit en tombant ?

Non, répondent ses adversaires.

Et une mesure ?

Oui.

N'y a-t-il pas cependant un rapport entre le grain et la mesure ?

Certainement.

Donc par ce rapport le grain est semblable à la mesure. Mais il est dissemblable en ce qu'il ne fait pas de bruit en tombant et qu'elle en fait (1). Il est évident que cette conclusion, uniquement fondée sur ce que le grain de millet ne produit point de bruit pour l'oreille tandis qu'il en produit pour la raison, est étrangère à la question de la pluralité des choses ; mais elle prouve très bien que leur réalité n'est point soumise au témoignage des sens, et à cet égard elle frappe le sensualisme des éléates physiciens.

On attribue à Zénon l'invention de la dialectique ; en effet, il est le premier qui offre des démonstrations régulières et suivies ; et c'est avec non moins de fondement qu'on rapporte à lui l'origine de la sophistique ; car, pour l'ordinaire, il emploie ces démonstrations à mettre les autres en contradiction avec eux-mêmes, à les confondre par leurs propres aveux, et se donner plutôt l'apparence que la certitude de la vérité : manière de procéder qui engendre inévitablement l'esprit de sophisme.

(1) Arist., *Phys.*, liv. VII, ch. v ; Simplicius, liv. VII, n° 37.

RÉALISME ET NOMINALISME.

Qui n'a remarqué que jamais deux hommes ne se ressemblent de telle sorte qu'on puisse les confondre; que, du côté du corps et du côté de l'âme, il se trouve toujours une multitude de différences qui les distinguent; que cependant ils ont la même nature, puisqu'ils sont également hommes? Cette nature est ce qu'on appelle un *universel*, parce qu'étant commune à tous les individus, elle est leur unité et l'opposé de ce qu'il y a de particulier dans chacun d'eux. L'universel n'est donc que le général, et ce que nous disons de la nature humaine s'applique de soi-même à toutes les autres choses générales, comme l'animal, le végétal, le minéral, la vertu, le vice, le triangle, le cercle. Mais cet universel a-t-il quelque réalité ou n'est-il qu'une chimère, qu'une œuvre pure de l'esprit, qu'un mot enfin? Ceux qui soutiennent l'un s'appellent *réalistes*, ceux qui soutiennent l'autre s'appellent *nominaux*, et mieux *nominalistes*, quoique le premier soit seul consacré par l'usage; car les dénominations de *réaux* et de *nominaux* conviennent aux objets, celles des *réalistes* et de *nominalistes* aux adeptes.

Parmi les réalistes, une autre question s'élève : dans l'individu, l'universel est-il tellement fondu avec le particulier qu'il en soit inséparable, constituant avec lui un tout indivisible? ou bien peut-il s'en séparer et avoir en dehors une existence à part, autre que celle dont il jouit, en tant qu'idée, dans les esprits créés et dans l'esprit incréé? Par exemple, la nature humaine ou l'humanité existe-t-elle ailleurs que dans chaque homme, et, comme idée, ailleurs que dans Dieu et dans

les autres êtres pensants ; ou, ce qui revient au même, a-t-elle une existence propre et indépendante ? Ici les réalistes se divisent en deux partis, non moins contraires l'un à l'autre qu'ils ne le sont ensemble aux nominalistes.

Voilà les sectes fameuses qui de leurs querelles, quelquefois sanglantes, ont agité la scolastique du moyen-âge. La fin du XI^e^ siècle vit paraître les nominalistes, et entre eux et les réalistes commencer la lutte. Depuis l'origine de la scolastique ou la fondation des écoles par Charlemagne, qui restaura un peu les études en Occident, la réalité des universaux n'avait point été mise en doute. Les questions qui s'y peuvent faire, Porphyre les avait soulevées dans le premier chapitre de son *Isagogue* ou introduction aux catégories d'Aristote. Mais Boëce, commentateur de l'*Isagogue*, aussi bien que des *catégories*, de l'*interprétation*, des *deux analytiques*, des *topiques* et des *sophismes*, c'est-à-dire des six parties de l'*organon* ou logique d'Aristote, et dont les commentaires servaient surtout à l'enseignement, Boëce s'étant déclaré pour la réalité, son opinion passa comme en croyance. Le premier auteur de renom qui se prononça contre fut Roscelin. Heurtant l'opinion reçue, il se suscita des adversaires, mais aussi l'amour de la nouveauté lui créa des partisans. Quoique engagé, le combat ne prit cependant une importance majeure et ne devint une crise que lorsque Roscelin, portant sa doctrine dans la théologie, débita que les trois personnes de la Trinité étaient trois choses séparées, indépendantes, comme le sont trois anges, trois âmes ; de façon que si l'usage le permettait, on pourrait les appeler trois dieux. Cette application néanmoins se faisait d'elle-même. Si l'universel n'est rien, si le

particulier est tout dans l'individu, il ne saurait exister un être divin commun à plusieurs personnes : chacune d'elles doit avoir son être à part, comme chaque ange, chaque âme : seulement, on est curieux de savoir ce que Roscelin faisait des trois personnes divines, ainsi que des anges, des âmes ; en un mot, des individus, quels qu'ils soient. Evidemment le principe par lequel il anéantissait l'être divin anéantit l'être de chacune des personnes divines, et celui de chaque ange, de chaque âme, de chaque individu ; car l'universel étant l'une des deux parties intégrantes de l'individu, dont le particulier est l'autre, dès qu'il périt, l'individu périt avec lui. Que dans une âme, par exemple, s'évanouissent le penser et le vouloir, qui en sont l'universel, que reste-t-il? Il reste, direz-vous peut-être, le particulier ou cette manière spéciale de penser, de vouloir, par laquelle cette âme est telle et non telle autre. Il le semble, en effet, puisqu'il est réel et essentiellement différent du penser et du vouloir universel, et que partant il devrait lui survivre. Il n'en est pas ainsi cependant : du penser et du vouloir universel ou commun à toutes les âmes viennent les idées et les sentiments généraux, sans lesquels nulle pensée, nulle volonté, par conséquent nulle substance pensante et voulante, nulle âme n'est possible ; et le particulier est invinciblement entraîné dans la ruine de l'universel, qui le serait également dans la ruine du particulier. L'âme entière disparaît donc ; aucun être qui résiste à ce principe de destruction ; tout s'en va ; il ne reste que le néant, ultième et inévitable conséquence du nominalisme. Qui ne reconnaît là, pour le fond, l'opinion de Protagoras, soutenant que rien n'existe en soi, que tout n'est qu'apparence, si bien réfutée dans le *Théetète* de Platon?

Le sensualisme, qui nie les idées générales, et par suite la réalité des substances?

Roscelin est vivement combattu par saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, et condamné dans un concile de Soissons en 1092. Le réalisme, qui auparavant régnait comme préjugé, triomphe dès lors comme doctrine raisonnée; mais ses partisans se divisent bientôt. Tandis que les uns, comme Guillaume de Champeaux sur ses derniers jours, saint Thomas et ses disciples, soutiennent que l'universel ne subsiste que dans les individus, ou dans les esprits, en tant qu'idée, les autres, comme paraissent être Amaury de Chartres et David de Dinant, prétendent qu'il a une existence indépendante. De cela seul qu'ils lui attribuent une pareille existence, ils supposent qu'il ne se multiplie point; car s'il se multipliait, il ne pourrait le faire que pour se fondre, ou plutôt qu'en se fondant avec le particulier dans les individus. Qu'il se multipliât et qu'il ne s'y fondît point, ces reproductions de lui-même, parfaitement identiques et qui ne se trouveraient plus différenciées par leur mélange avec le particulier, impliqueraient contradiction, étant contradictoire de donner comme plusieurs des choses qui ne se distinguent absolument en rien, et qui, par cette absence complète de différence, se réduisent nécessairement à une seule. Mais si l'universel a une existence indépendante, s'il est immultipliable ou unique, il s'ensuit qu'il est une substance dont participent tous les individus, c'est-à-dire qu'il est leur substance commune, et qu'ils ne diffèrent entre eux que par les accidents ou apparences. *Quorum quidem nulla est in essentiâ diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas* (1), disait Guillaume

(1) *Introd. aux œuvres inédites d'Abélard*, par M. Cousin, p. 115.

de Champeaux avant que les objections d'Abélard l'eussent fait changer d'opinion et embrasser le vrai réalisme. Or, ce qui a lieu des individus hommes, des individus animaux, des individus végétaux, des individus minéraux, à l'égard des universaux humanité, animalité, végétalité, minéralité, selon les expressions de la scolastique, a lieu de l'humanité, de l'animalité, de la végétalité, de la minéralité, à l'égard de l'universel être, par rapport auquel elles sont comme des individus, et qui est lui-même l'être nécessaire ou Dieu, puisque rien de plus universel que Dieu. Voilà donc Dieu substance de tous les autres êtres, qui se trouvent simplement des accidents, des modifications de lui; et au panthéisme entraîne la séparation de l'universel, comme au nihilisme sa négation.

Abélard, tout en étant cause que Guillaume de Champeaux est arrivé à la vérité, ne peut y parvenir lui-même. Il veut un milieu entre la doctrine des réalistes et celle des nominalistes, et il invente le conceptualisme, qui n'est qu'un nominalisme déguisé, et qui conduit droit au sensualisme. A l'instar de Roscelin, il attaque la Trinité; et non moins inconséquent que lui, qui niait la réalité de l'être divin, sans nier celle des personnes divines, il nie ou tend à nier, car il est embarrassé, hésitant, il tend à nier la réalité des personnes divines sans nier celle de l'être divin. Il est condamné dans deux conciles de Soissons, l'un de **1121**, l'autre de **1141**. Frappé dans le disciple, après l'avoir été dans le maître (Abélard avait étudié sous Roscelin), le nominalisme demeure longtemps abattu. Le faux réalisme, qui avait aussi essuyé un échec dans plusieurs anathèmes lancés contre ses auteurs (1), se rapproche

(1) Gerson, *De concordiâ logicæ et metaphysicæ.*

du véritable, sans néanmoins s'effacer et en lui tenant ardemment tête. Duns Scot et ses adhérents soutiennent contre saint Thomas et les siens que l'universel est bien dans l'individu, mais non point tellement fondu avec le particulier qu'il ne reste jusqu'à un certain degré indifférent à faire partie d'un individu plutôt que d'un autre. Or, ce commencement, au moins cette possibilité de désunion, là où doit régner une parfaite et indissoluble unité, équivaut à la séparation effective, et ce n'est que par inconséquence ou par timidité que Scot et ceux qui le suivent refusent de la prononcer. Cependant, au plus fort de cette lutte, où les deux écoles, surtout celle de Scot, à cet égard passée en proverbe, s'arment de toutes les subtilités imaginables, le nominalisme, légèrement teint de conceptualisme, se relève avec bruit en la personne d'Occan; mais enfin ces interminables discussions tombent devant la révolution que Descartes opère dans la philosophie. Toutefois le problème qui en formait l'objet n'est point abandonné. D'une façon ou de l'autre, l'esprit humain y revient sans cesse, parce que c'est le problème même de la philosophie, et au fond il en donne toujours les mêmes solutions.

L'universel ne répond-il pas aux idées générales relevées par Descartes? Qu'est-ce qui, dans les esprits, constitue le penser, et par suite le vouloir, commun à tous, sinon les idées générales, ainsi que nous l'avons déjà remarqué? Dans les autres êtres, l'universel n'est pas à leur égard les idées, puisque les idées sont relatives à la pensée et que ces êtres ne pensent point; mais, dans les êtres non pensants, l'universel est les idées par rapport aux esprits, qui, dans les êtres non pensants, saisissent l'universel par les idées, qui le leur

représentent. C'est pourquoi les nominalistes tombaient dans le sensualisme en niant la réalité de l'universel, comme on y tombe quand on nie la réalité des idées. C'est pourquoi Amaury et Dinant s'abîmaient dans le panthéisme en isolant des êtres l'universel, comme on s'y abîme quand de la pensée, soit humaine, soit divine, on isole les idées. Et c'est pourquoi les thomistes échappaient à ces deux erreurs souveraines et se tenaient dans le vrai, en affirmant que l'universel est réel et inséparable des choses, comme on le fait quand on affirme que les idées sont réelles et inséparables de notre pensée et de celle de Dieu. Néanmoins, quoique l'universel revienne aux idées générales, il n'est point indifférent de s'attaquer à l'un plutôt qu'aux autres. Les idées sont le vrai moyen de connaître, et dans leur étude seule se fonde la philosophie. Lorsqu'au moyen-âge, sous le nom d'*universaux*, et avant Socrate sous divers autres noms, on a tenté de l'asseoir ailleurs, je veux dire dans l'étude des objets en eux-mêmes, on s'est engagé et perdu dans un amas de dangereuses ou ridicules subtilités, dans la sophistique et la scolastique, immortel opprobre de la raison. Mais en flétrissant la scolastique et la sophistique, n'oublions pas que dans les discussions dont elles sont le déplorable abus, on agitait quelquefois les mêmes questions que la philosophie aux jours de sa force et de sa gloire chez les anciens et les modernes. Dans les œuvres inédites d'Abélard, récemment publiées par M. Cousin, se trouvent plusieurs morceaux importants jusqu'ici inconnus sur le réalisme et le nominalisme. L'introduction, qui est un ouvrage, offre une histoire succincte, mais soignée, de ces systèmes. Peut-être M. Cousin est-il pour la vraie doctrine; alors il conviendrait de ne

point prendre dans leur rigueur quelques expressions où il semble exagérer à l'excès le rôle de l'universel.

PYRRHON.

Pyrrhon naquit à Élis, ville du Péloponèse, vers l'an 384 avant J.-C., suivant l'opinion la plus probable, c'est-à-dire la même année qu'Aristote. La peinture fut, dit-on, sa première occupation; ensuite il se tourna vers la philosophie, fréquenta les leçons de Dryson, fils de Stilpon, et s'attacha particulièrement à Anaxarque, disciple de Démocrite. Anaxarque ayant accompagné, dans son expédition d'Asie, Alexandre-le-Grand, dont il était l'ami, Pyrrhon l'y suivit, et visita avec lui les gymnosophistes de l'Inde. De retour en Grèce, il se fixa à Élis, sa patrie, dont il fut créé souverain pontife, et où l'on croit qu'il mourut âgé d'environ 90 ans. A cause de lui, ses concitoyens, au rapport de Diogène de Laërce, avaient accordé, par un décret public, des priviléges à tous les philosophes.

Pyrrhonisme.

Pyrrhon passe pour avoir le premier réduit en système le doute absolu. C'est pourquoi ce système, qu'ordinairement on appelle *scepticisme*, du mot grec *skepsis*, qui, signifiant *examen*, *doute*, désigne sa nature, est aussi appelé *pyrrhonisme*, du nom de son auteur. Le pyrrhonisme ou scepticisme peut être donné comme fin ou comme moyen de la philosophie. Comme moyen, il servit à la fonder, et sert toujours à la renouveler. Pour philosopher ou se rendre compte des choses, il ne suffit pas à l'esprit d'avoir beaucoup d'aperçus sur chacune

d'elles, et par conséquent sur lui-même ; il faut, de plus, que, rentrant en soi jusqu'aux idées primitives qui le constituent, il y cherche la raison de ces aperçus, qu'il les voie à la lumière naturelle dont elles sont la source. Pour appliquer ceci à l'esprit même, en vain aurait-il remarqué qu'il a un entendement et une volonté, considéré leur action dans les moindres détails, il ne se serait point rendu compte de soi. Il saurait qu'il jouit de l'*entendre* et du *vouloir ;* il les verrait en jeu, mais il ignorerait ce qui fait qu'il entend et qu'il veut ou qu'il pense ; et, pour l'apprendre, il lui resterait à pénétrer sous ces dehors et y découvrir les idées d'être, d'attribut, d'unité, de nombre, et autres semblables, qui, formant son fond, sont l'essence de la pensée. Alors seulement il s'expliquerait à lui-même, puisqu'il verrait la raison de ce qu'il est, et il pourrait expliquer les autres choses dont les raisons se trouvent dans ces idées, qui, raison d'elles-mêmes, sont raison de tout.

Mais ce compte-rendu de soi, par où l'esprit humain devrait commencer, est ce qu'il aborde le dernier. Jeté hors de lui-même, il ne rentre en soi qu'à l'extrémité, et lorsqu'il y est poussé par ses écarts. Voyez-le à l'origine : pendant deux siècles, il n'y a rien qu'il ne travaille à connaître ; que d'efforts, que de notions même acquises dans les écoles d'Ionie et d'Italie, tant sur ce qui échappe aux sens que sur ce qui tombe sous leur prise ! Comme dans l'école d'Élée, il tourne et retourne, ces notions afin de les asseoir et de les coordonner ! Et où cela le conduit-il qu'à s'embarrasser et se confondre dans d'incroyables subtilités, et à ne jamais songer au principe du savoir, qu'il porte si intimement et dans sa propre constitution ? Mais lorsque le sophisme, ne con-

naissant plus de frein, ose supplanter la sagesse et se déclarer le maître de la pensée, l'esprit ne peut rester dans cet état violent et contre nature, et, pour en sortir, il est forcé de tout révoquer en doute ; ce qui, de proche en proche, le mène à lui-même, c'est-à-dire à ses idées essentielles où le doute ne saurait mordre, puisque, pour douter, il faut penser, et que sans elles la pensée serait impossible. Avec ces idées-là, il confond, terrasse l'erreur et le mensonge, éclaircit, développe les vérités connues, en découvre une foule de nouvelles, les enchaîne les unes les autres, et les établit sur leurs fondements. Qui ne se rappelle ici Socrate et Platon, et cette ignorance feinte, railleuse, insidieusement questionneuse, *qui ne sait autre chose sinon qu'elle ne sait rien*, avec laquelle ils foudroient l'armée des sophistes que l'école d'Élée a versée sur la Grèce? Par cette révolution, ils créent la philosophie, qui produit aussitôt un ensemble régulier et lumineux de connaissances, et des écrits sublimes. Cependant l'esprit, en suivant les dernières conséquences des principes établis et les plus minimes circonstances de chaque conception, s'éloigne insensiblement de soi, perd de vue les idées premières, et se trouve surtout attiré et attaché au dehors par la science de mots d'Aristote. Afin de le rentrer en lui-même et de ranimer la philosophie expirante, Plotin et saint Augustin sont également obligés d'employer le scepticisme. S'il n'est point prononcé dans leurs ouvrages comme dans ceux de Socrate et de Platon, il existe plus actif dans leur âme, ainsi que l'attestent les anxiétés auxquelles ils sont en proie à l'égard du vrai, et les tourments qu'ils se donnent pour le démêler. Mais où le pyrrhonisme a été le plus nécessaire, c'est après la longue et tyrannique domination de l'aristotélisme

au moyen-âge. Aussi, avec quelle audacieuse détermination l'applique Descartes! avec quelle inexorable rigueur il sépare de l'esprit tout ce que le doute peut atteindre! Il ne lui laisse que de savoir qu'*il est une chose qui pense.* Mais comme de ce point unique, qui paraît si faible, quoiqu'il soit la force même, étant la substance pure de l'esprit, comme de ce point unique il tire puissamment la nouvelle et incomparable chaîne des sciences! Ce que le génie est obligé de faire aux époques de restauration, chacun doit ensuite le répéter pour soi, et nul ne parvient à la connaissance raisonnée ou philosophique de la vérité qu'en se suspendant à l'incertitude.

Au contraire, le scepticisme, donné comme fin de la philosophie, comme ce à quoi elle aboutit, et où elle demeure avec l'insurmontable impuissance d'en sortir, la tue ou plutôt en est la mort, puisqu'il récuse les principes du savoir, et que la philosophie consiste à les manifester avec une évidence saisissante. De là vient qu'il éclate quand cette évidence se dérobe à l'esprit éloigné de la vue intime de ces principes ou de lui-même, et tombé dans les notions confuses, les arguties ou l'érudition, c'est-à-dire au déclin de la philosophie. Il ne paraît point encore systématiquement à la ruine des écoles d'Ionie et d'Élée, qui n'ont pu fonder la philosophie: Protagoras, Euthydème, Gorgias et les autres sophistes n'offrent qu'un mélange incohérent de doute et de négation. Mais, dès le commencement du IV^e^ siècle avant J.-C., on le voit constitué par Pyrrhon et son disciple Timon de Phlionte, dans les écoles d'Élée, d'Érétrie et de Mégare, toutes les trois si vite en décadence. Après les avoir dissoutes, il se traîne obscurément pendant près de trois cents

ans jusqu'à Énésidème, qui le relève, l'affermit et lui donne la vogue, ainsi que ses successeurs Zeutyppe, Zeuxis, Ménodote, Hérodote, Sextus l'Empirique, pour ne parler que des plus renommés. Plotin et saint Augustin le chassent pour douze siècles. Reproduit par Montaigne, Charron, Le Vayer, il tombe devant Descartes. Ainsi, le pyrrhonisme qui est but précède immédiatement le pyrrhonisme qui est moyen; et si la philosophie périt dans l'un, elle renaît aussitôt par l'emploi de l'autre. Le premier est aussi absurde et funeste que le dernier est évidemment raisonnable et utile.

Douter pour rester dans le doute ne se peut. Rester dans le doute, c'est assurer qu'on doute, par conséquent ne point douter qu'on doute, et sur ce point sortir du doute et entrer dans la certitude. Voudrait-on douter qu'on doute? Eh bien! la certitude, au lieu de se lever au premier doute, se lève au second, à moins qu'on ne doute aussi de ce doute, ce qui la recule au troisième, ainsi de suite. Mais toujours elle se montre invinciblement au doute où l'on s'arrête, et il faut bien s'arrêter à quelqu'un, ne pouvant entasser doute sur doute à l'infini. Vainement, Montaigne, tu te flattes d'échapper en allant par l'interrogation : *Que sais-je?* Cette invention, dont tu es si content que tu la portes en devise, ne peut te sauver de la vérité, qui, comme tu le dis du pyrrhonisme affirmatif, te tient à la gorge. Dans ta bouche, la demande : *Que sais-je?* n'emporte-t-elle pas avec elle la réponse : *Je ne sais rien?* Tu sais donc que tu ne sais rien, comme celui qui doute sait qu'il doute. Et voilà l'anse indestructible par où la certitude vous saisit également tous les deux. On ne saurait tenter de produire le doute absolu sans penser, puisque

pour douter il faut penser, et, dès qu'on pense, il se trouve impossible. Impossible avec la pensée comme sans la pensée, qu'est-il donc qu'une monstruosité, qu'un délire incompréhensible? Dissimulons un instant cette inéludable nécessité où l'on se trouve d'anéantir le pyrrhonisme dans l'acte même par lequel on prétend l'enfanter; supposons-le en soi possible, et voyons un peu comment hors de ce point ruineux, où il se brise éternellement contre lui-même, ses sectateurs le fondent et lui donnent l'empire.

S'agit-il d'objets sur lesquels tout le monde est d'accord: ils s'évertuent à établir le contraire du sentiment universel, afin de l'ébranler et de le rendre problématique. Qui, par exemple, n'est convaincu que de deux nombres inégaux le plus petit est contenu dans le plus grand? Qui n'est convaincu que Socrate est mort? Là-dessus est-il quelque contestation supportable? Mais nos gens sont d'un autre avis : « Si 5, disent-ils, est contenu dans 6, comme le plus petit nombre dans le plus grand, par la même raison 4 est contenu dans 5, et 3 dans 4, et 2 dans 3, et 1 dans 2 : ainsi, il arrivera que 5, 4, 3, 2 et 1 seront contenus dans 6; or, 1, 2, 3, 4, 5, ajoutés ensemble faisant 15, il en résultera que 15 sera contenu dans 6, si on accorde que le plus petit nombre est contenu dans le plus grand (1). Si Socrate est mort, ou bien il est mort quand il vivait, ou bien il est mort quand il était mort. Mais lorsqu'il vivait, il n'était pas mort, autrement le même vivrait et serait mort. Il n'est pas mort non plus lorsqu'il était mort, autrement il serait mort deux fois. Donc Socrate n'est pas mort (2). » Ce serait faire injure au lecteur le

(1) Sextus l'Empirique, *Institutions pyrrhoniennes*, liv. III, ch. 10. —(2) *Ibid.*

moins attentif que de s'arrêter à montrer la puérile absurdité de ces raisonnements. Les pyrrhoniens pourtant n'en offrent point d'autres. S'agit-il d'objets sur lesquels on est partagé : ils arguent triomphalement de cette diversité. Ainsi, qu'ils entendent le plus borné et le plus ignorant des mortels nier l'existence de Dieu et de l'âme, ils n'en demandent pas davantage pour prétendre que cette étourderie balance l'enseignement du génie et de la science, et la persuasion du genre humain. C'est la même force d'argumentation à l'égard du vrai, du faux, du bien, du mal, du juste, de l'injuste, du vice, de la vertu, de l'espace, du temps, du mouvement, du repos, de la réalité des corps, de l'unité et de la multiplicité des choses, enfin de tout ce qui a trouvé contradiction sur la terre. Les voyez-vous fouiller dans les mœurs des peuples, et lorsqu'ils ont déterré quelques oppositions ou quelques différences entre leurs lois, leurs coutumes, leurs pratiques, s'armer de ces variations pour attaquer dans leur immuable essence le droit et le devoir? En Égypte, on épouse sa sœur; chez les autres peuples, on a horreur d'une pareille alliance. Ils ont fait cette découverte. Eh bien! où est le *fas* ou le *nefas?* Dans l'incertitude, répondent-ils, et ils se décernent une ovation. Afin d'étendre la même indécision à l'ordre physique, Montaigne n'a pas honte d'alléguer, d'après les crédules Hérodote et Pline, des fables plus ridicules que celles dont les nourrices amusent les enfants. Dans quelques contrées, les hommes naissent sans tête, et portent les yeux et la bouche à la poitrine; dans d'autres, ils n'ont qu'un œil au front, et la tête plus semblable à celle du chien qu'à celle de l'homme; ici, ils sont moitié poisson par en bas et vivent dans l'eau; là, ils se transforment na-

turellement en loups, en chevaux, et puis ils redeviennent hommes; en quelques endroits de l'Inde, ils sont privés de la bouche, et se nourrissent de la senteur de certaines odeurs. Après ces extravagances et d'autres pareilles : où donc est l'homme véritable? s'écrie-t-il; on ne sait, et il triomphe encore.

Travailler à arracher toutes choses à ce qu'elles ont de permanent, à les résoudre dans un flux et reflux perpétuel, à les rendre si flexibles qu'elles se plient d'elles-mêmes aux contraires et ne se laissent pas tenir un instant, voilà le constant effort des sceptiques. N'est-il qu'un jeu, qu'une guerre malicieuse contre l'orgueil de la science? on ne pourrait que le croire, si on ignorait quelle triste cause le produit. N'avons-nous pas vu le pyrrhonisme surgir quand l'esprit humain, retiré de lui-même, où il trouvait la certitude, s'est enseveli au loin dans les détails, dans les impressions sensibles et les vaines abstractions qui en dérivent, c'est-à-dire dans le sensualisme, où la certitude n'est point? Pour ne parler que de quelques chefs, Pyrrhon était disciple de Démocrite; Montaigne appartenait à la même école. « Toute connaissance, dit-il, s'achemine en nous par les sens : ce sont nos maîtres; la science commence par eux et se résout en eux... Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance. » Que si, aux époques de la splendeur de la philosophie, où l'esprit humain vit en lui-même, il se montre quelques sceptiques isolés, ils sont encore sensualistes, témoin, entre autres, Huet, évêque d'Avranches. Il n'y a donc point lieu à réfuter le scepticisme. Par où le saisir, lui qui n'accepte rien, et avec qui nul raisonnement n'est possible? En effet, dans le sensualisme, dont il est la dernière conséquence, la pensée n'a pour moyen de

connaître que les impressions physiques et les abstractions qu'elle en forme. Et quoi de plus inconsistant et de plus fugitif qu'une impression, et à plus forte raison qu'une abstraction, qui, étant tirée de l'impression, a moins de réalité qu'elle, et n'est, pour ainsi parler, que l'apparence d'une apparence? Qu'est sur nos sens l'impression d'un corps blanc? un simple phénomène que mille circonstances, et notamment la plus légère modification de l'organe de la vue, peuvent changer. Si l'impression d'un objet blanc est si peu de chose, que sera-ce que le blanc abstrait ou la blancheur, n'ayant rien sur quoi elle s'appuie, et partant aucun moyen d'impressionner les yeux? Car on voit bien des corps blancs, mais qui a vu la blancheur? Elle n'est qu'un mot. Au milieu de cette incessante mobilité des impressions et de ce vide des abstractions, où se prendre? Mais que l'esprit remonte aux idées ou à lui-même, et il trouve le consistant et le fixe, et ne s'émeut point de ce qui l'avait troublé et renversé pendant qu'il errait dans les sens. A qui, dans l'idée de perfection infinie, contemple Dieu, qu'importe l'athéisme de quelques individus, qu'importerait même l'athéisme du genre humain, s'il était possible que le genre humain entier fût athée? A qui, dans l'idée de rectitude immuable, contemple le droit, qu'importe la diversité des coutumes et des lois? Bien plus, du haut des idées, il comprend comment des esprits, même cultivés, mais qu'aveuglent les doctrines sensualistes, peuvent méconnaître la souveraine intelligence; comment le droit, quoique immuable en soi, peut subir des applications diverses selon le caractère des temps, l'humeur des peuples et la situation des pays, et ne s'étonne point de voir le mariage entre frère et sœur, nécessité des premières familles, se

prolonger dans un peuple dont l'origine est si reculée, et qui se plaît dans l'immobilité des usages.

Ainsi, le pyrrhonisme est détruit par la seule conversion de l'esprit à lui-même, et ne saurait l'être par le raisonnement. N'étant point l'erreur d'un esprit qui raisonne, mais l'état d'un esprit qui s'est éloigné des principes de la raison, le raisonnement ne lui est pas même applicable. Lorsque le génie entreprend de nous retirer de cette lamentable situation, il se garde bien de nous argumenter; il feint, au contraire, d'entrer dans notre incertitude : oui, nous dit-il, tout est douteux; vous ne pouvez rien affirmer sur le témoignage des sens, qui vous trompent si souvent, rien sur celui du raisonnement, qui si souvent aussi vous égare. En cheminant avec nous d'incertitude en incertitude, il nous attire insensiblement au fond de notre être, dont la réalité propre, déclarée par les idées primitives qui le constituent, et par l'acte même de penser, met le terme au doute et commence la certitude. Encore un coup, le scepticisme ne meurt que par une révolution intime, qui, du dehors, nous reporte en nous-mêmes, comme il ne naît que par une révolution contraire, qui de nous-mêmes nous entraîne au dehors. L'une témoigne de l'extrême force de la pensée, et l'autre de son extrême faiblesse.

Ce système n'est pas moins funeste dans ses effets qu'absurde en lui-même. S'il n'y a ni vrai ni faux, ni bien ni mal, ni juste ni injuste, ni vertu ni vice, il n'y a ni raison, ni volonté, ni conscience. Les puissances de l'âme sont abolies, et l'homme ravalé au rang des animaux. Vous croyez que cette dégradation fait peur aux sceptiques? C'est justement ce qu'ils ambitionnent. Ayant remarqué, disent-ils, que les hommes ne se

donnent tant de mouvement et de peine que parce qu'ils jugent certaines choses meilleures que les autres et les préfèrent, ils ont arrêté de les placer toutes dans l'indifférence, afin de s'épargner les soucis du choix et de se laisser doucement couler à l'aventure sur le fleuve de la vie. C'est pour eux le chef-d'œuvre de la sagesse, le souverain bien. Qu'ils coulent donc le fleuve de la vie sans les ressources nécessaires aux besoins de la nature, ou qu'ils obtiennent ces ressources avec leur stupide *que m'importe!* Les ressources, fruit de la civilisation, et proportionnées aux progrès de la philosophie, de la religion et de la morale, aussi bien que de l'industrie et des arts, n'arrivent que parce qu'on ne tient rien dans l'indifférence, et qu'on se livre à des soins et à un labeur continuels. Malheureusement, l'esprit humain, aux époques de sa faiblesse, se prête à ces dispositions fatales du pyrrhonisme. S'il s'y prêtait longtemps, il finirait par périr, et entraînerait dans sa ruine la civilisation et ses bienfaits. Mais cet oubli de sa puissance et de sa dignité ne dure qu'un instant ; bientôt il se réveille plus actif que jamais, avec la soif du vrai et de l'utile, et se remet à poursuivre leur règne sur la terre. Cette brutale insouciance, que les pyrrhoniens s'efforcent de systématiser, il ne leur est pas donné de la conquérir dans la vie ; toute leur nature se lève à l'encontre, et les agite du besoin de parvenir au bien-être, ou de s'y maintenir, s'ils le possèdent. Aussi n'est-elle, dans tous ceux qui la proclament, qu'un mensonge effronté, trahi par les tourments mêmes qu'ils se donnent pour obtenir la singularité, objet de leurs désirs. Il fait beau voir Montaigne débiter ce dédain universel au milieu des douceurs, et même des raffinements de l'existence dans le riche domaine que lui ont légué ses pères,

et qui ne lui a pas coûté la peine d'ouvrir la main pour le recevoir !

Croirait-on que ce système est proposé par ce même Montaigne, et après lui par Le Vayer, Huet, évêque d'Avranches, et de nos jours par M. de Lamennais comme le seul conforme au christianisme ! Pourquoi ? parce que, établissant l'impuissance de la raison à se rien assurer, et l'indifférence absolue, il nous dispose à nous soumettre humblement et sans restriction à l'autorité divine, et à nous laisser détacher des objets d'ici-bas, pour être emportés tout entiers vers les biens du ciel. Sans doute, reconnaître que nous n'avons en ce monde ni lumières suffisantes ni satisfaction solide et durable, est une disposition essentielle pour devenir et rester chrétien. Car, comme le christianisme s'offre pour suppléer ce qui nous manque, et qu'il nous impose des obligations pénibles, il est clair que, pour l'accepter, il faut que nous en sentions le besoin. Mais qu'a ceci de commun avec une opinion qui nous interdit de rien connaître, et de prendre intérêt à quoi que ce soit ? Si le christianisme enseigne quelques vérités qui nous passent, telles que la réunion en Jésus-Christ des deux natures divine et humaine, les sacrements, il permet, il recommande d'examiner l'autorité qui les prescrit, de peser les motifs qui peuvent déterminer à les croire, et ainsi, il fait intervenir la raison dans la foi. Cependant, le plus grand nombre de ses dogmes nous étant accessibles et revenant aux principes mêmes de la philosophie, il livre donc pour l'ordinaire notre raison à son exercice le plus sublime. Quant aux choses du temps, il ne veut pas sans doute que notre amour s'y concentre, parce qu'elles sont secondaires et fugitives ; mais il ne reconnaît pas moins le prix qu'elles ont

dans cette vie transitoire, puisqu'il est si attentif à en régler l'usage. Est-ce là cette foi aveugle, cette insousciance stupide dont on voudrait faire la condition du chrétien ? Les insensés ou les perfides ! Ils ne voient pas, ou ils feignent de ne pas voir, que le christianisme, en relevant l'homme déchu, a rétabli ses puissances naturelles, l'a rendu plus intelligent que jamais, et capable de tirer pour la première fois des biens de la terre la jouissance véritable ; en d'autres termes, qu'il lui a fait produire la civilisation moderne, fille de la raison et de la liberté. Le pyrrhonisme va donc au christianisme, comme l'obscurité à la lumière, comme la mort à la vie. On en veut faire un bouclier pour la religion, alors qu'il la livre sans défense à l'incrédulité et à l'épicuréisme. Tous ces soi-disants beaux esprits, hommes et femmes, qui ne croient et n'aiment que les plaisirs, qui ont souillé notre civilisation, d'elle-même si morale, et l'ont déconsidérée aux yeux de beaucoup d'âmes honnêtes, ne prennent-ils pas Montaigne pour idole ? Oui, quiconque, au nom du christianisme, prêche l'abdication de la raison, l'anéantissement de la nature, n'est qu'un fourbe ou un fou ; et ces déclamations contre la faiblesse de l'esprit humain ne prouvent que la faiblesse d'esprit des déclamateurs. Qui d'entre eux a mérité du monde par une invention ou une vue utile ? qui a entendu son nom, je ne dis pas bénir, mais seulement prononcer par les générations reconnaissantes ? Les plus stériles et les plus nuls des humains, ils ne sont bons que pour s'attaquer aux œuvres des autres ; ils ne savent produire que pour détruire, et se montrer que pour dégrader notre espèce. J'ai vu quelquefois jeter Pascal dans les rangs sceptiques ; j'en ai été non moins surpris qu'indigné. Il n'est pas, sans doute, comme le veulent

de passionnés admirateurs, un génie sans égal ; ce n'est ni un Platon ni un Descartes, mais il a une sagacité extraordinaire, et celui qui a posé les principes de l'équilibre des liqueurs ; qui, sans le calcul intégral, a résolu le problème général de la quadrature et de la cubature de la cycloïde ; qui a écrit les six dernières *Provinciales*, ne peut être pyrrhonien. On n'a donc jamais lu ses belles réflexions sur la géométrie, où il indique avec tant de précision et de force les moyens de prouver la vérité. Toutefois, s'il est convaincu de la puissance de la raison et la proclame hautement, il en connaît aussi et n'en dissimule pas les bornes. « Il n'y a rien, dit-il, de si conforme à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui sont de foi, et rien de si contraire à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont pas de foi. Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison (1). » Est-ce là le langage d'un homme qui, dans l'ouvrage qu'il méditait, voulait, comme on se l'est figuré, anéantir la raison pour lui substituer l'autorité ? Qui a mieux fait la juste part de chacune d'elles ?

ÉCLECTISME (1834).

Le mot *éclectisme*, dérivé du verbe grec *eklégô*, choisir, trier, signifie *choix éclairé* dans les idées déjà connues que l'on emploie pour former une science. Il est opposé à *syncrétisme*, qui vient du grec *sunkrinô*, ramasser, et veut dire mélange confus. L'éclectisme et le syncrétisme, régnant, l'un aux époques de lumières,

(1) *Pens.*, 2e part., art. 6, n° 3.

l'autre à celles de ténèbres, se partagent l'empire des connaissances humaines, et ont dû s'y montrer dès l'origine. Celui qui, le premier, s'est occupé d'une science, après l'inventeur, et n'a pas adopté toutes ses vues celui-là a donné naissance à l'éclectisme ou au syncrétisme, selon qu'il y a eu accord ou désaccord dans celles qu'il a prises. A mesure que les sciences se sont développées et ont suscité des travaux plus nombreux, l'éclectisme et le syncrétisme ont vu grandir leur domaine, mais ils n'ont point changé de nature ; le choix intelligent ou aveugle qui se fait aujourd'hui au milieu de cette immensité d'idées que présentent la plupart des sciences ne diffère pas de celui qui avait lieu alors qu'elles n'en offraient qu'un petit nombre. Sans doute, c'est une longue et laborieuse tâche de connaître, d'analyser et de comparer tout ce qui a été dit sur le sujet dont on s'occupe ; mais on ne saurait imaginer une manière plus propre de s'en rendre maître, et, si on veut écrire, de le traiter dignement. On s'éclaire des travaux des autres, et, à l'aide de ces lumières, on redresse souvent, on féconde toujours les idées qu'on portait soi-même. Aussi, pour apprendre et pour cultiver une science, l'éclectisme est-il sans contredit la meilleure méthode. Toutefois, elle n'est pas nouvelle, puisqu'elle est née avec le premier qui a étudié ; elle n'est pas non plus inventée, puisque l'instinct même la suggère, et que, pour étudier, il n'est pas moins indispensable d'être éclectique que de penser. Si donc l'éclectisme n'avait jamais été pris que pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour la meilleure méthode d'apprendre, il ne fixerait pas plus longtemps notre attention, et nous n'ajouterions rien à ce que nous venons de dire.

Mais, aujourd'hui, on prétend parmi nous l'ériger en

un système philosophique, formé d'une partie de tous les autres et destiné à les remplacer. Qu'est-ce que l'éclectisme ainsi entendu? « C'est ne repousser aucun sys» tème, et n'en accepter aucun en entier; négliger ceci, » prendre cela, choisir dans tout ce qui paraît vrai et » bon, et par conséquent durable (1). Il est évident que » chacun des systèmes que nous ont légués les XVII^e^ et » XVIII^e^ siècles (systèmes aussi anciens que la philoso» phie, et inhérents à l'esprit humain) (2), n'est pas » absolument faux puisqu'il a pu être; mais il est de » toute évidence aussi que nul de ces systèmes n'est » absolument vrai, puisqu'il a cessé d'être, à l'en» contre de la vérité absolue, qui, si elle paraissait, » éclairerait, rallierait, soumettrait toutes les intelli» gences (3). »

Cependant, si nul système n'est absolument vrai ni absolument faux, il s'ensuit que tout système ne présente qu'une partie de la vérité. Mais le supposer, n'est-ce pas briser l'unité de l'esprit humain, et n'en jeter qu'une parcelle dans l'esprit de chacun des philosophes qui ont formé ces systèmes : dans l'esprit de l'un, la sensibilité; dans l'esprit de l'autre, l'activité libre; dans celui du troisième, la raison? Car ce sont là les trois sources auxquelles M. Cousin ramène tous les systèmes. En effet, si la sensibilité, l'activité libre, la raison, se trouvaient dans l'esprit de chacun de ces philosophes, comment se ferait-il que quelqu'un d'entre eux jusqu'à M. Cousin n'embrassât point, tôt ou tard, ces trois éléments ou la vérité entière, et qu'il ne produisît un système absolument vrai? Comment se ferait-il que,

(1) Préface du *Manuel de l'hist. de la phil*, trad. de l'allem., de Tennemann, par V. Cousin, page 13. — (2) *Ibid.*, page 17.
(3) *Ibid.*, pag. 9

son esprit étant un ou renfermant ce que renferme celui des autres, il ne se saisît point tout entier, et qu'il ne vît point ce qu'il tient de l'impression des corps, ce qu'il tient de lui-même et ce qu'il tient de Dieu? On comprend que l'esprit, quoique étant un, puisse ne pas se voir par tous les côtés dans les hommes qui n'ont qu'un faible et demi-génie; mais dans ceux qui possèdent un génie complet et vigoureux, les seuls dont il est question, on ne saurait le concevoir. Qui peut douter cependant que l'esprit humain ne soit le même dans tous les individus?

Aussi M. Cousin prétend qu'il existe un vrai système dont l'éclectisme est l'application. « Pour recueillir et » réunir les vérités éparses dans les différents systèmes, » il faut d'abord les séparer des erreurs auxquelles elles » sont mêlées; or, pour cela, il faut savoir les discerner » et les reconnaître. Mais pour reconnaître que telle » opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même » où est l'erreur et où est la vérité; il faut donc être, ou » se croire déjà en possession de la vérité, et il faut avoir » un système pour juger tous les systèmes. L'éclectisme » suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il » éclaire (1). » Mais si l'éclectisme suppose le vrai système déjà formé, il y a donc un système absolument vrai, enfanté d'un seul jet, et qui ne résulte point de lambeaux de vérité ramassés çà et là dans les systèmes des divers auteurs. Alors, je le demande, qu'est-ce que l'éclectisme? Se confond-il avec ce vrai système, ou en diffère-t-il? S'il se confond avec le vrai système, il n'est rien par lui-même; il n'existe donc point. S'il en diffère, comme l'éclectisme est aussi donné pour la vérité, il s'ensuit qu'il y a deux systèmes qui la com-

(1) Préface de la 2e édit. des *Fragm. phil.*, p. 56.

prennent chacun tout entière, c'est-à-dire deux manières pleinement vraies de concevoir l'esprit humain, qui, sans doute, reste pourtant toujours le même, toujours un, ce qui est contradictoire. De quelque façon que vous vous tourniez, l'absurde vous presse. Voulez-vous que l'éclectisme subsiste par soi-même? vous dissolvez l'esprit qui ne se trouve plus être que par fragments dans les auteurs des divers systèmes philosophiques. Voulez-vous qu'il s'appuie sur un autre système? dans ce cas, vous supposez deux systèmes différents, aussi vrais l'un que l'autre, sur un objet indivisiblement un, ou bien vous niez l'unité de l'esprit humain.

On le voit, il est nécessaire à l'éclectisme d'être d'avance en possession de la vérité absolue, d'avoir déjà ce qu'il cherche, ce qu'il aspire à découvrir. Quelle inconcevable chimère! D'un côté, l'éclectisme ne peut avoir lieu qu'à condition que la vérité ne subsiste nulle part entière; car il consiste à en chercher et à en réunir les parcelles, qu'il suppose disséminées dans les divers systèmes qu'il explore; d'un autre côté, il ne peut se fonder qu'à condition que la vérité subsiste entière quelque part, c'est-à-dire en définitive dans lui-même; car elle lui est nécessaire pour en reconnaître les parcelles à mesure qu'elles se présentent. Donc, l'existence n'étant pour lui possible qu'autant qu'il ne l'a pas, et ne pouvant y prétendre qu'en se ravissant cette possibilité, il s'anéantit lui-même.

Aucun système, dites-vous, n'est absolument vrai, ni absolument faux: vous entendez sans doute dire fondamentalement, ou quant à son principe; car la vérité ou l'erreur, dans quelque conséquence, serait une remarque vulgaire et hors de la question, qui

roule sur le principe et non sur l'application. Nul système n'est donc fondamentalement vrai, ni fondamentalement faux; en d'autres termes, le fondement, le principe d'aucun système, n'est ni tout-à-fait vrai, ni tout-à-fait faux. Or, qu'est-ce qu'un principe dont l'essence est d'être un, et qui n'est vrai ou faux qu'en partie; qui se divise en deux parts s'excluant aussi invinciblement que la vérité et l'erreur? Essayez de le concevoir, vous n'y parviendrez jamais. Examinons en détail ces systèmes.

Quel est le fondement du sensualisme? qu'est-ce qui le constitue en propre? Est-ce de tirer les vérités contingentes ou relatives des sens? Non, puisque le platonisme le fait également. Qu'est-ce donc? C'est d'en tirer toutes les vérités, les nécessaires comme les contingentes. Eh bien! les vérités nécessaires viennent-elles des sens? oui ou non, point de milieu. Si elles en viennent, le sensualisme est radicalement vrai; si elles n'en viennent point, radicalement faux.

Quel est le fondement de l'école écossaise et allemande, lesquelles, en dernière analyse, n'en font qu'une? Qu'est-ce qui la constitue en propre? Est-ce de puiser les vérités nécessaires dans l'esprit? Non, puisque le platonisme le fait aussi; mais de nier que ces vérités dépendent de vérités supérieures existant éternellement, hors de notre entendement, en Dieu. Eh bien! les vérités nécessaires, qui sont dans l'âme, dépendent-elles de vérités supérieures, ou n'en dépendent-elles pas? Dans le premier cas, l'école écossaise-allemande est radicalement fausse; dans le second, radicalement vraie.

Enfin, quel est le fondement du malebranchisme? qu'est-ce qui le constitue en propre? Est-ce de placer

en Dieu les vérités nécessaires? Non, car le platonisme les y met pareillement; mais de nier que ces vérités soient aussi dans l'âme où elles ont leur source seconde, comme en Dieu leur source première. Eh bien ! les vérités nécessaires résident-elles à la fois en Dieu et en nous, ou ne résident-elles qu'en Dieu? Si en Dieu et en nous, le malebranchisme est radicalement faux; si en Dieu seul, radicalement vrai.

Ainsi, la prétention de mélanger chaque système de vérité et d'erreur est aussi illusoire que singulière. Tout système est essentiellement vrai ou essentiellement faux, parce que tout système est essentiellement un, comme la pensée. C'est pourquoi l'éclectisme n'est pas un système, mais l'incohérent assemblage de l'École écossaise-allemande, du sensualisme et du malebranchisme, reposant sur l'activité du moi, la sensibilité et la raison, unies ou isolées contre leur nature.

« Le moi, dit M. Cousin, n'existe pour lui-même, » ne s'aperçoit et ne peut s'apercevoir qu'en se distin- » guant de la sensation, que par là même il aperçoit, » et qui prend par là son rang dans la conscience. Mais, » comme le moi ne peut s'apercevoir et apercevoir la » sensation qu'en aperçevant, c'est-à-dire par l'inter- » vention de la raison, principe nécessaire de toute » aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que » l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice » de l'activité personnelle et des impressions sensibles. » La triplicité de conscience, dont les éléments sont dis- » tincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc » dans un fait unique, comme l'unité de conscience » n'existe qu'à la condition de cette triplicité (1). » *La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts*

(1) *Fragm. phil.*, p. 38.

et irréductibles l'un à l'autre, se résolvant dans un fait unique, et l'unité de conscience n'existant qu'à la condition de cette triplicité, signifient que l'activité de l'esprit, la sensation et la raison sont connues en même temps, et ne peuvent l'être l'une sans les autres, quoique de nature différente. Voyons et commençons par les deux premières.

Le moi n'existe pour lui-même, ne s'aperçoit et ne peut s'apercevoir qu'en se distinguant de la sensation, que par là il aperçoit, et qui prend par là son rang dans la conscience. Le moi donc ne peut se connaître qu'en connaissant la sensation; *et la sensation est la condition extérieure de la conscience* (1). Il est inutile d'observer qu'il ne s'agit point ici d'une condition accidentelle, exigeant que l'activité du moi soit provoquée par l'impression des sens pour s'éveiller, mais qui ensuite agit d'elle-même. Non, il s'agit d'une condition fondamentale, rendant l'impression des sens nécessaire à chaque acte de l'activité du moi. *Tout fait de conscience*, dit M. Cousin, *contient la sensibilité et l'activité* (2). *Le rapport du moi au non-moi* (à la sensation) *est un rapport d'opposition réciproque; c'est un véritable combat... Le moi combat en même temps qu'il est combattu, et aussitôt qu'il cesse de combattre, il cesse d'être... L'opposition du moi et du non-moi constitue la conscience* (3). De sorte qu'on peut dire que la conscience résulte de l'action du moi et de l'action des sens, comme, par exemple, l'orbe d'une planète, de l'action attractive du soleil et de l'action impulsive de la force tangentielle, et par conséquent que l'une comme l'autre de ces deux actions lui est essentielle. Ainsi, l'activité du

(1) *Fragments philosophiques*, p. 18.—(2) *Ibid.*, p. 41.—(3) *Ibid.*, p. 250.

moi et la sensation sont inséparables. C'est pourquoi l'auteur déclare *qu'elles se limitent l'une par l'autre* (1). Mais si elles se limitent, il faut qu'elles soient de même nature ; car limiter une chose, c'est la restreindre, la diminuer, ce qui ne peut ici se faire qu'autant que l'activité du moi et la sensation ont le même être et se le partagent diversement tour-à-tour. Or, dans ce cas, l'activité du moi s'évanouit dans la sensation, ou la sensation dans l'activité, et le système écossais-allemand est absorbé par le sensualisme, ou le sensualisme par le système écossais-allemand. Soutenez-vous qu'elles sont de nature différente? Alors je nie qu'elles se limitent ; je nie qu'elles soient inséparables, qu'elles forment *un seul fait de conscience*, c'est-à-dire tout acte de la pensée ; je nie que l'exercice de l'une, au moins de l'activité du moi, dépende en elle-même de l'exercice de l'autre, ou que cette activité ne puisse se connaître que par l'impression des sens ; et je conclus qu'il n'est point nécessaire que l'activité et la sensation entrent dans *tout fait de conscience*. Il est impossible d'éluder cette alternative, et par conséquent impossible d'introduire, dans un fait unique de conscience, ces deux choses comme *éléments distincts et irréductibles l'un à l'autre*. Supposez-vous ces deux éléments de genre différent? Vous rompez l'unité du fait de conscience, et vous avez deux systèmes isolés. Les supposez-vous du même genre? Vous les confondez, et au lieu de deux systèmes que vous prétendez rattacher, il ne vous en reste plus qu'un.

Comparons à présent le moi avec la raison ou le troisième élément de la conscience. « Comme le moi ne » peut s'apercevoir et apercevoir la sensation qu'en

(1) *Fragm. phil.*, p. 39.

» apercevant, c'est-à-dire par l'intervention de la » raison, principe nécessaire de toute aperception, de » toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la « raison est contemporain de l'exercice de l'activité » personnelle et des impressions sensibles (1). » Ainsi, d'après l'éclectisme, la raison est la lumière de la conscience, et sans elle l'activité du moi, la sensation, la raison elle-même, nous seraient complétement inconnues. Cependant il nie que la raison *nous appartienne*, il veut seulement qu'elle *apparaisse en nous. Tout ce qui n'est pas volontaire et libre*, dit-il encore, *est ajouté à l'homme, mais n'est pas partie intégrante de l'homme* (2).

Si la raison ne nous appartient point par quelque côté, l'activité de notre moi est étrangère à la raison. Pour lors qu'est cette activité? Quel est son fond? Sur quoi porte-t-elle? Par quoi peut-on la saisir? Elle consiste, soutient-on, dans la liberté, qui se manifeste, se rend saisissable par la volonté et la spontanéité (3). Or, qu'est-ce que la volonté? C'est la résolution prise en vertu d'une délibération (4). Mais délibérer, c'est juger, raisonner, peser le pour et le contre, par conséquent le connaître; et comme toute connaissance *vient de la raison*, il s'ensuit que ce n'est que par la raison que la volonté a lieu. Or, cela est-il possible, est-il concevable, si la raison n'est au fond de la volonté, si elle ne constitue l'activité du moi?

Allons plus loin, écartons pour un instant cette raison d'emprunt, examinons l'activité en soi. Voulez-vous qu'elle se renferme en elle-même, qu'elle ne se produise jamais? Dans ce cas, elle n'est rien pour l'esprit,

(1) *Ibid.*, p. 38. — (2) *Introd. à l'hist. de la phil.*, 5e leç., p. 8. — (3) *Fragm. phil.*, p. 31. — (4). *Ibid.*, p. 28.

et nul lieu de s'en occuper. Voulez-vous qu'elle se montre, qu'elle agisse? Elle ne le peut sans prendre un caractère, sans suivre une loi : or, ce caractère, cette loi qui sortent de son fond, que sont-ils, qu'un rapport, qu'un motif, c'est-à-dire des raisons qui font qu'elle paraît de telle sorte et non de telle autre, qu'elle agit dans un sens plutôt que dans un autre; raisons qui ne sauraient être que la raison elle-même, faisant le fond de cette activité selon la proportion que la raison peut constituer un être créé? Le moi conçu autrement que l'activité même de la raison, que la raison pensant et voulant, qu'est-ce donc, qu'une force indéterminée, aveugle, invisible, songe fugitif se dérobant éternellement aux prises de l'intelligence!

Ainsi, choisissez : ou ravissez au moi l'activité, ou donnez-lui la raison. Quelque parti que vous preniez, *vos deux éléments distincts et irréductibles l'un à l'autre*, s'écoulent l'un dans l'autre et se confondent : l'activité devient raison, ou la raison activité, comme tout-à-l'heure l'activité est devenue sensation, ou la sensation activité. Consentez-vous que la raison s'enracine dans l'âme? Adieu le malebranchisme qui la relègue exclusivement dans l'esprit souverain. Souffrez-vous au contraire que l'activité déserte le moi pour suivre la raison dans l'esprit souverain? Adieu l'école écossaise-allemande qui en fait le principe du moi.

Aux yeux de l'éclectisme la volonté n'est pas l'unique manifestation de l'activité; il en est une autre, savoir : la spontanéité qui la précède. Opération primitive de l'âme, la spontanéité exclut la réflexion, qui est indispensable à la volonté. Elle consiste à se résoudre sans avoir délibéré (1); et comme on ne peut se résoudre

(1) *Fragm. phil.*, p. 28.

sans connaître, il y a aussi une connaissance spontanée (1).

Autre illusion ! autre subtilité ! Connaître, c'est, j'imagine, saisir la vérité ou percevoir les idées en qui elle réside ; mais où l'âme peut-elle les percevoir qu'en soi-même? et comment peut-elle les y percevoir sans se regarder, sans se retourner sur elle-même? Ne dites pas que les idées, ou, ce qui revient au même, que la raison n'est point dans l'âme, mais en Dieu ; car nous venons de prouver qu'il est impossible de séparer la raison de l'activité de l'âme, et qu'il faut, ou enlever à l'âme l'activité avec la raison, ou lui avouer la raison avec l'activité. Si la raison est dans l'âme, il y a réflexion toutes les fois qu'il y a connaissance, parce qu'il y a vue de l'âme par elle-même. Si la raison, et par conséquent l'activité, sont en Dieu, nul doute qu'il n'y ait alors dans l'âme connaissance sans réflexion ; mais je nie que ce soit seulement dans une opération primitive ; je soutiens que c'est dans toute opération, ou plutôt qu'il n'existe plus d'opération, puisque ce n'est plus l'âme qui agit, étant dénuée d'activité, mais Dieu qui agit dans l'âme ; et qu'elle ne fait que réfléchir passivement la lumière de la vérité ou de Dieu, comme un miroir les objets physiques. Je ne remarquerai point ici que l'âme, réduite à cet état inerte, serait anéantie comme être pensant, l'essence d'un tel être ne pouvant consister que dans l'activité de la raison ; mon but n'est encore que de montrer la vanité de toutes ces distinctions scolastiques.

Ainsi, tout participe de la réflexion dans l'âme, ou rien n'en participe, selon que la raison y est ou n'y est point enracinée avec l'activité, ce qui nous mène encore

(1) *Fragm. phil.*, p. 45.

au renversement de la doctrine malebranchiste, ou de la doctrine écossaise-allemande.

Que prouvent le *Qu'il mourût!* du vieil Horace, le *A moi, Auvergne!* d'Assas, invoqués par M. Cousin, en preuve de la spontanéité, comme opération antérieure à la réflexion, et essentiellement différente d'elle; que prouvent, dis-je, ces faits et une foule de pareils, si ce n'est que la réflexion dans ces cas est plus rapide, et qu'elle passe comme l'éclair! Ignore-t-il qu'il en est de deux sortes : l'une directe, intuitive, atteignant sur le coup son objet, et agissant par l'entendement; l'autre, indirecte, discursive, n'y arrivant que par détours, et se traînant dans l'imagination? C'est par la première que nous sommes saisis des principes de la science et du devoir; et c'est par la seconde que nous y attachons les conséquences et les effets plus ou moins éloignés. *Sans doute*, s'écrie Bossuet, *il y a au-dedans de nous une divine clarté. Un rayon de votre force, ô Seigneur! s'est imprimé dans nos âmes : c'est là que nous découvrons la première raison* des choses, laquelle *se montre à nous par son image*, qui est notre âme même; *c'est là que nous découvrons, comme dans un globe de lumière, un agrément éternel dans l'honnêteté et la vertu* (1). Voilà la réflexion de l'entendement. Voici maintenant celle de l'imagination. *Hélas! ce n'est que de temps en temps que nous voyons luire quelque rayon imparfait de la vérité. Il nous la faut chercher par de grands efforts, la tirer de loin comme par machines et par artifice, par une longue suite de conséquences, et par un grand circuit de raisonnements* (2).

De quelque côté que l'éclectisme creuse, le sol man-

(1) *Serm. sur l'immort. de l'âme*, 2e part. — (2) *Serm. sur le bonheur du ciel*, 1re part.

que, et il est engouffré. Tente-t-il de ramener la raison, l'activité et la sensation à une telle unité, qu'elles constituent tout acte de la pensée, ou, comme il parle, un fait unique de conscience? A l'instant, deux de ces éléments se fondent et se résolvent dans le troisième, qui seul subsiste? S'efforce-t-il de les distinguer et de les faire *irréductibles l'un à l'autre*? Aussitôt ils s'isolent et on les chercherait en vain réunis dans le même fait de conscience. C'est qu'il ne lui est pas donné de changer l'essence des choses; de séparer la raison et l'activité du moi, essentiellement inséparables, pour laisser celle-ci dans l'âme, et consigner celle-là en Dieu; ni d'unir la sensation et cette activité intérieure, essentiellement différente; ni par conséquent de faire concourir ces trois éléments, ainsi séparés ou unis contre nature, à la formation d'un système unique. Ou bien ils se montreront isolés, indépendants, et alors ils formeront à la fois chacun le système qui lui est propre. Ou bien l'un de ces éléments absorbera les deux autres; dans la sensation viendront se perdre l'activité et la raison, ou la raison et la sensation dans l'activité, ou la sensation et l'activité dans la raison; et alors, selon que chacun de ces éléments surnagera dans cette fusion, il produira son système naturel; et de toute manière le sensualisme, le système écossais-allemand et le malebranchisme reparaîtront invinciblement, repoussant chacun l'éclectisme de toute l'énergie de leur nature.

Concluons encore une fois que l'éclectisme n'est point un système, mais l'accouplement de trois systèmes ennemis.

Tout système est essentiellement un, essentiellement indépendant, c'est-à-dire absolument vrai ou absolument faux; ce qui implique qu'un seul est vrai, et tous

les autres erronés. Eh ! comment ce vrai système a-t-il pu échapper à un historien de la philosophie, à un traducteur de Platon, à un éditeur de Descartes, à un homme qui se pose disciple de Leibnitz ? Quoi, en contemplant ces éminents génies, et parcourant la durée de la science, ne lui ont-ils pas apparu sur sa route le long des temps, eux et les Plotin, les Augustin, les Bossuet, s'élevant chacun au-dessus de leur âge, comme les phares éternels de l'esprit humain ! Ils lui ont apparu en effet; mais la lumière qu'ils versent sur le monde ayant été quelquefois obscurcie en se réfléchissant dans des esprits faux, il prétend que cette lumière qu'il avait d'abord jugée pure ne l'est point, parce qu'elle a pu être altérée (1) !

« Platon, dit M. Cousin, n'est point tombé dans les » extravagances de l'idéalisme; mais il faut convenir » qu'il pourrait y conduire ceux qui s'engageraient » sur ses traces avec un sens moins droit et moins » ferme (2). Proposez-vous d'expliquer toutes les con- » naissances humaines par les seules forces de l'âme, » de la pensée et de ses lois, ce qui paraît assez natu- » rel? Ce noble spiritualisme a contre lui la réputation » équivoque des sublimes et chimériques abstractions » auxquelles, si sage à son point de départ, il a fini par » conduire plus d'une illustre école (3). »

Observons d'abord que par *expliquer toutes les connaissances humaines par les seules forces de l'âme, de la pensée et de ses lois*, M. Cousin n'entend pas certainement que Descartes et Leibnitz, dont il est question, et

(1) *Hist. de la phil. du* XVIII^e^ *siècle*, tom. I, p. 61. Préface de la traduct. du *Manuel de l'hist. de la phil.*, de Tennemann, page 10. — (2) *Hist. de la phil. du* XVIII^e^ *siècle*, tom. I, p. 261. — (3) Préf. de la Trad. du *Manuel de l'hist. de la phil.*, de Tennemann, p. 10.

dont la doctrine est celle de Platon, prétendent trouver dans l'esprit les vérités contingentes ou de fait, qui s'acquièrent à l'aide des sens et de l'expérience ; ce qu'il veut dire, je présume, c'est que l'esprit, par la force qui lui est propre, et qu'il puise dans les vérités nécessaires subsistant en lui, donne aux vérités de fait une base en les liant aux vérités nécessaires. Autrement, cent passages formels à la main, nous protesterions contre une pareille imputation.

Platon, selon vous, n'est point tombé dans l'idéalisme, parce qu'il avait un sens droit et ferme, c'est-à-dire un esprit pénétrant et juste. Descartes et Leibnitz, par la même cause, j'imagine, n'y sont pas tombés davantage ; ni sans doute les autres grands platoniciens que vous taisez : les Augustin, les Bossuet, et beaucoup de philosophes secondaires ; mais, déclarez-vous, ceux qui s'engageraient sur leurs traces avec un esprit subtil et faux, pourraient s'y perdre, et plusieurs s'y sont réellement perdus. Donc, leur système est erroné ! Ouït-on jamais raisonner de la sorte ? Tant que ce système rencontre des interprètes qui le comprennent, il est irréprochable ; mais dès qu'il n'en trouve plus, dès qu'on cesse de l'entendre et qu'on le dénature, il se pervertit : donc, il est impossible qu'il soit vrai ! Direz-vous que ce n'est point là votre pensée, qu'au contraire, si le platonisme paraît raisonnable dans les premiers, c'est qu'ils le corrigent par la rectitude de leur intelligence ; mais qu'affranchi dans les autres de cette barrière à ses écarts, il suit sa pente naturelle et se précipite dans l'idéalisme ? Alors prouvez-le, montrez en quoi il est défectueux, et de quels vices le corrigent les esprits droits. Il ne suffit pas de proclamer qu'il *est percé à jour en quelque sorte, qu'il est atteint et convaincu de contenir*

d'intolérables extravagances (1) ; encore un coup, il faut le prouver. Vainement vous écrierez-vous : *Qu'il se présente, il n'y a personne aujourd'hui, à l'instant même, qui ne lui impose la longue chaîne des conséquences qu'il a successivement produites, et qui l'ont trahi et décrié* (2) ! On vous demande quelles sont ces conséquences, et vous somme de les déduire. Vous étalez Malebranche, Berkeley, Kant et Fichte. Mais on ne voit là que des débris de Descartes. En quoi consiste la doctrine cartésienne ou platonicienne ? C'est vous-mêmes qui allez l'exposer. Elle consiste à *ne pas nier les notions particulières, variables, mobiles, qui entrent dans la connaissance humaine et lui servent de matière accidentelle ; mais aussi à en distinguer les notions générales sans lesquelles il n'y a point de connaissance, à les abstraire des autres, et à s'y attacher comme à la base même de la pensée* (3) ; *ensuite à s'élever de ces notions ou idées générales qui sont dans l'esprit aux idées absolues, et de celles-ci à Dieu, leur sujet* (4).

D'où il résulte que le Platonisme met l'origine des idées particulières dans les sens, l'origine des idées générales dans l'âme, dont elles sont les principes constitutifs, et fait dépendre ces dernières d'idées supérieures à l'entendement humain, lesquelles subsistent en Dieu, dont elles constituent aussi l'être. C'est ce qui fait dire à Descartes *que l'idée que nous avons de l'entendement divin ne lui semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire*

(1) Préface de la trad. du *Manuel de l'hist. de la phil.*, de Tennemann, p. 9. — (2) *Ibid.*, p. 10. — (3) *Hist. de la phil. du* XVIII^e^ *siècle*, t. I, p. 262. — (4) *Ibid.*, p. 272.

ou ternaire, et qu'il en est de même de tous les autres attributs de Dieu dont nous reconnaissons en nous quelque vestige (1), c'est-à-dire que l'un est infini et l'autre fini; ou que ce que nous concevons en Dieu comme infini, est en nous fini, et réciproquement. Il est trop connu que Descartes demande aux sens les notions particulières ou connaissances de fait, pour qu'il soit besoin de le montrer par des citations. Une grande partie de la sixième Méditation métaphysique est consacrée à établir l'existence des corps.

Or, Malebranche reconnaît bien les idées en Dieu; mais il nie qu'il y en ait en nous (2) formant *la base de la pensée.* C'est pourquoi il enlève l'activité à l'entendement dépouillé de ses idées, qui seules la lui communiqueraient en le constituant, et ne nous rend la connaissance possible que par l'action intérieure et immédiate de l'entendement divin en nous. D'après ce système, ce n'est pas notre entendement qui connaît, c'est l'entendement divin qui connaît en lui, ou pour lui, et qui renferme tout ce qu'il a de réel; de sorte que le nôtre ne peut être qu'un accident, une modification de celui de Dieu. Qu'importe que Malebranche frémisse à l'idée de panthéisme, et qu'il emploie ses forces à réfuter Spinoza? il n'en respire pas moins le panthéisme tout entier. Serait-il étonnant après cela qu'il niât la réalité des corps et celle de l'âme pour ne voir partout que la substance divine? il ne le fait pourtant pas. Il ne se montre idéaliste qu'à l'égard des corps et dans la plus raisonnable mesure. Il soutient à la fois, et qu'on ne saurait démontrer rigoureusement qu'ils existent, et

(1) *Méd. métaph. rép. aux* 2e obj., art. 2. —(2) *Rech. de la vérité*, liv. III, 2e part., ch. VI et VII.

qu'on a la plus haute probabilité de leur existence. Cependant, si Malebranche est inconséquent, Berkeley, qui se défend en vain de lui emprunter sa doctrine, ne l'est pas. A ses yeux, l'existence de la matière est absurde ; et c'est Dieu qui, à chaque instant, nous affecte des sensations que nous éprouvons (1).

Comme Malebranche n'avait mis les idées générales qu'en Dieu, Kant ne les met qu'en nous ; au moins de celles qui sont en Dieu, il isole celles qui sont en nous. Alors les dernières se trouvent si débiles que les corps, l'âme, Dieu, tout lui échappe. Veut-on, pour un moment, qu'elles conservent leur vigueur? Dans ce cas, l'existence des corps se trouve être ce qu'elle est en effet, probable et non certaine ; mais l'existence de Dieu cesse d'être certaine, parce que l'idée qui nous la représente n'ayant de rapport essentiel qu'à l'âme, on ne saurait concevoir aucun lien nécessaire entre cette idée et son objet.

Mais il est impossible que les idées générales gardent leur force, ou qu'elles subsistent, si on les concentre toutes dans notre esprit, à moins que notre esprit lui-même devienne Dieu : c'est ce qu'a vu Fichte, et il n'a point hésité, il a proclamé le moi absolu, le moi Dieu (2). Ainsi, l'être infini qu'on avait banni avec les idées générales qui tiennent à lui, est forcément rentré par celles qui tiennent à nous ; son existence est redevenue certaine, mais au préjudice de l'existence de l'âme, et aussi de celle de la matière, qui n'ont plus été l'une et l'autre qu'un phénomène. Voilà aussi comment le panthéisme jaillit d'un côté ou de l'autre si on exclut

(1) 2e Dial. entre Hylas et Philonoüs. — (2) *Fragm. phil.*, Préf. de la 2e édit., p. 16.

les idées générales ou de notre esprit ou de l'esprit souverain, et comment Malebranche et Fichte, en prenant une route opposée, se rencontrent dans le même abîme.

Je l'avoue donc, Berkeley, Kant, Fichte se perdent dans l'idéalisme, niant ou la matière ou la possibilité de prouver Dieu, ou la réalité de l'âme, et Malebranche devrait s'y perdre; mais où a-t-on trouvé qu'ils soient disciples de Descartes, Leibnitz et Platon, dont ils détruisent la doctrine dans l'un ou l'autre de ses deux points capitaux? Comment peut-on venir présenter les rêveries de ces hérétiques fameux de la philosophie, comme le fruit naturel de l'enseignement de ses chefs?

Je le demande donc encore, *quelle est cette polémique accablante qui a passé sur le cartésianisme? comment est il percé à jour en quelque sorte, atteint et convaincu de contenir d'intolérables extravagances* (1)? Serait-ce par hasard de ce qu'il n'a pas donné des corps une démonstration rigoureuse comme de l'âme et de Dieu? Cherchons, fouillons. « Si Descartes a fait preuve d'un » bon sens et d'une profondeur admirables en ne mettant point l'existence de l'âme et l'existence de Dieu » à la merci d'une argumentation d'école, et en tirant » immédiatement ces deux convictions des données primitives de la pensée, il a commis une faute grave, un » anachronisme évident dans l'histoire de la conscience » en ne plaçant pas sur la même ligne la conviction de » l'existence du monde extérieur (2). » Enfin, nous y voilà! Eh bien! nous osons prétendre que ne pas mettre

(1) Préf. du *Manuel de l'hist. de la phil.*, trad. de l'allemand de Tennemann, p. 9. — (2) *Hist. de la phil. du* XVIII^e *siècle*, tom. I, p. 463.

sur la même ligne ces deux sortes de convictions; que ne voir dans l'existence des corps qu'une entraînante probabilité, et dans l'existence seule de l'âme et de Dieu, la certitude, c'est un des traits de cette haute sagesse de principes qui caractérise Descartes et l'école à laquelle il appartient, et l'une des grandes vérités qu'ils aient proclamées.

Pourquoi l'existence de l'âme est-elle certaine? Parce que je ne puis pas même avoir l'idée de certitude sans cela, puisque pour avoir cette idée il faut penser, et que je ne puis penser sans que le sens intime m'atteste que c'est moi ou l'âme qui pense. Pourquoi l'existence de Dieu est-elle certaine? Parce qu'elle est nécessaire ou inséparable de l'idée de Dieu, idée dont je suis assuré par le sens intime.

Veuillez maintenant répondre : l'existence des corps est-elle nécessaire? Si vous l'affirmez, comme il implique qu'il y ait deux êtres nécessaires, l'esprit s'anéantit, et rien ne subsiste que la matière; si vous le niez, il s'ensuit que les corps peuvent être ou n'être pas, et que de l'idée que nous avons d'eux, nous ne saurions conclure qu'ils existent réellement.

Que prouve le sens intime? La réalité de la pensée, la réalité du moi, et rien de plus, attendu qu'il n'a de rapport qu'avec le moi. De là résulte que pour que je sois certain de la réalité de la sensation, comme de celle du moi, il faut que la sensation soit le moi lui-même, et nous voilà encore abîmés dans la matière. En sommes-nous, du moins, plus avancés pour l'objet que nous poursuivons? Nullement. L'existence de la sensation, il est vrai, est pour nous certaine; mais quel lien nécessaire cette certitude produit-elle entre la sensation et les objets externes? Aucun. On aura beau dire que la

sensation, se manifestant souvent malgré nous, il lui faut une cause étrangère : je répondrai que cela suppose, si l'on veut, que le moi se trouve uni à quelque chose différente de lui, mais non point que cette chose, qui nous est entièrement inconnue, soit le corps. D'ailleurs n'est-il pas évident que le plaisir et la douleur morale nous affectent aussi malgré nous, quoique leur cause ne soit qu'en nous? Ainsi, pour qu'on pût démontrer rigoureusement les corps, il faudrait, ou que leur existence fût nécessaire, ou qu'il n'y en eût qu'un, et que le moi en fît partie : double hypothèse qui anéantit les êtres spirituels. Est-il besoin d'avertir qu'en défendant la vraie doctrine philosophique, je suis loin de contester que dans les ouvrages de ceux qui l'ont professée il ne se trouve une foule de passages dont on pourrait abuser et dont, en effet, on a abusé pour la détruire ?

M'arrêterai-je à ces singulières paroles, « qu'il est de » toute évidence que le système platonicien n'est pas » absolument vrai, puisqu'il a cessé d'être, à l'encontre » de la vérité absolue, qui, si elle paraissait, éclaire- » rait, rallierait, soumettrait toutes les intelligen- » ces (1)? » Est-ce donc seulement aujourd'hui que le platonisme a péri? Où était-il à l'avénement du Christ? Et pourtant, deux siècles plus tard, il ressuscita plus puissant que jamais. Que devint-il ensuite au moyen-âge? Néanmoins il a reparu, dans les temps modernes, encore plus puissant qu'aux premiers siècles de l'Eglise. Et qui vous a dit qu'il a maintenant succombé pour toujours? Je vous entends : Pourquoi ces vicissitudes? Pourquoi? parce que l'homme naît ignorant, et surtout infirme d'esprit comme de corps : je veux dire sujet à l'erreur comme aux maladies, et qu'il n'arrive aux con-

(1) Préface du *Manuel*, etc., p. 9.

naissances essentielles de la vie que successivement et par secousses et révolutions. La première de ces connaissances, celle qui se trouve d'un usage plus immédiat, c'est la connaissance de la morale, connaissance qui fait naître celle de la religion, destinée à lui servir de base ; et toutes deux, amenant la connaissance de la nature physique et de l'ordre social, se coordonnent avec elle. Or, je le répète, l'esprit humain, étant infirme, ne parvient à chacune de ces connaissances qu'après s'être traîné par toutes les erreurs correspondantes, et c'est alors que le platonisme se montre pour l'élever à la vérité.

En Socrate et son plus illustre disciple dont il a pris le nom, le platonisme rappela l'homme à lui-même dans la vie privée, ou à la vertu, au milieu de la dépravation des sophistes ; en Plotin et Augustin, il le rappela à lui-même dans la piété ou à Dieu, à travers l'idolâtrie ; en Descartes, Leibnitz et les autres grands cartésiens, il le rappela à lui-même dans l'empire qui lui appartient sur l'univers matériel ; et il faut qu'il reparaisse incessamment pour rappeler l'homme à lui-même dans la société, détruire en ses derniers restes le despotisme mystique et théocratique du moyen-âge, réconcilier le christianisme avec la civilisation moderne, et asseoir l'ordre social sur l'impérissable base des droits naturels.

L'auteur, après avoir nié que la vérité soit dans le platonisme, pour la réserver à l'éclectisme, soutient que le platonisme est éclectique. « L'éclectisme, dit-il, était » dans la pensée de Platon : il était la prétention décla- » rée, légitime ou non, de l'école d'Alexandrie... il est » la pratique constante de Leibnitz (1). »

(1) Préface de la 2e éd. des *Fragm. phil.*, p. 57.

Platon, il est vrai, forma son système en puisant dans les enseignements de Socrate et les spéculations des Éléates et de Pythagore. Qu'est-ce à dire? qu'enseignait Socrate? que nous avons dans l'esprit la source des idées générales. Mais que ces idées dépendent essentiellement d'idées supérieures et éternelles, subsistant hors de notre entendement, en Dieu, c'est ce qu'il n'affirmait ni ne niait, son attention sans doute ne se tournant pas de ce côté. Vraisemblablement Platon fut conduit à le soutenir par les vues de l'école d'Élée et de Pythagore sur l'unité et les nombres, auxquels ils attribuaient une existence et des propriétés immuables et éternelles. Est-il pour cela éclectique à la façon nouvelle? Nullement; car, ainsi qu'elle l'exige, il n'a pas scindé en deux parts, l'une vraie, l'autre fausse, les systèmes dont il s'est inspiré, et réuni les parties vraies, rejetant celles qui ne l'étaient pas. Qu'a donc fait Platon? il s'est servi de quelques vérités renfermées dans la doctrine d'Élée et de Pythagore pour développer celles qui subsistaient en germe dans le système de Socrate.

Et l'école d'Alexandrie s'est-elle déclarée éclectique pour avoir songé à allier Platon et Aristote, qu'elle croyait ne différer que par les termes, comme saint Augustin (1) le remarque? Elle s'illusionnait sans doute; mais cette illusion naissait chez elle du besoin qu'elle avait de faire de la philosophie grecque le fondement et l'explication des cultes de l'Égypte et de l'Orient, afin d'opposer ce corps de doctrines et de pratiques religieuses au christianisme, dont elle s'était créée l'ennemie.

Passons à Leibnitz. Il parle souvent d'unir Aristote

(1) *Contre les académiciens*, liv. III, ch. XIX.

et Platon, et prend la définition de l'âme du premier, qui l'appelait une *entéléchie*. Est-il éclectique par cet emprunt? Non; car que veut dire pour lui entéléchie? énergie et perfection, ou ce qui ne renferme pas seulement une faculté d'agir, mais encore un effort vers l'action, et qui la produit naturellement si rien d'étranger ne l'empêche (1), c'est-à-dire ce qui n'a pas seulement la faculté de recevoir les connaissances, mais qui en porte la source en soi. Or, c'est là justement la doctrine de Platon. Qu'entend donc Leibnitz par unir Aristote, et même Démocrite, à Platon? Rien, sinon qu'il faut les étudier tous, parce que certaines vues, comme celles qui concernent les sciences naturelles, se trouvent plus développées dans Aristote et Démocrite, qui en faisaient leur principal objet, que dans Platon, pour qui elles n'étaient qu'un accessoire. Aussi a-t-il soin d'avertir que dans cette étude on doit retrancher quelques opinions fondamentales (2), c'est-à-dire, sans doute, celles qui, constituant leur système particulier, les séparent de Platon. Leibnitz donc sape l'éclectisme dans sa base; et voilà comment il *en fit sa pratique constante.*

Il semble qu'on puisse invoquer l'autorité de saint Clément d'Alexandrie, par ce passage du 1^er^ livre de ses *Stromates :* « Je ne donne pas, dit-il, le nom de philosophie aux enseignements de Zénon, ni de Platon, d'Épicure, ni d'Aristote; mais tout ce qui, dans ces écoles diverses, enseigne la justice et la science du salut, tout cet éclectisme, voilà ce que j'appelle philosophie, *touto sumpan eklecticon philosophian phêmi* (3). »

(1) *OEuvres*, tom. II, p. 20. — (2) *Sed nonnullas* Κυριας δοξας *in eorum unoquoque expungi oportet.* Ibid., p. 223. — (3) Page 288, édit. de Paris, 1641.

Le docteur de l'Église veut-il dire qu'il y a du vrai et du faux dans chacun de ces systèmes, et que la vérité entière ne se rencontre dans aucun d'eux? Non certainement; pour le voir il suffit d'expliquer sa pensée. Qu'il ait aperçu des vérités et des erreurs dans les enseignements dont il parle, on n'en saurait douter, car il n'est pas de doctrine humaine où l'erreur ne vienne une fois ou une autre se mêler à la vérité, et réciproquement; mais a-t-il trouvé ce mélange de vrai et de faux dans le fond même de tous les systèmes qu'il nomme, c'est-à-dire dans le principe sur lequel chacun d'eux repose, ou bien seulement dans les conséquences plus ou moins éloignées de ce principe? Là est la question, et il ne faut que du sens commun pour la résoudre; un seul exemple va le montrer. Dans le système platonicien réside, selon nous, la vérité; car, plaçant dans notre esprit la source des idées générales, et les faisant dépendre essentiellement d'idées supérieures et éternelles qui subsistent hors de notre entendement, dans l'esprit souverain, il explique seul l'homme et Dieu, révèle les vrais rapports qui les unissent, et donne par suite la connaissance des vrais rapports qui lient l'homme à lui-même et à ses semblables. Platon cependant enseigne et veut établir en loi la communauté des femmes et l'exposition des enfants nés avec une constitution faible ou difforme : erreurs monstrueuses qui ont dû révolter le saint prêtre d'Alexandrie. Que s'ensuit-il? que le système de Platon contient le vrai et le faux dans son principe? Non; mais que ce philosophe se trompe dans ces deux conséquences et dans beaucoup d'autres encore qu'on pourrait signaler; et ces conséquences erronées, loin d'accuser la fausseté du système, en font ressortir, au con-

traire, la vérité, car elles le heurtent et le blessent.

Il serait aisé de faire des raisonnements analogues sur les autres systèmes : voilà les erreurs que repousse saint Clément d'Alexandrie. Ici, elles portent sur les conséquences; ailleurs, elles pourront porter sur le principe même; mais alors il le rejettera tout entier; car, étant simple, un, le principe d'une doctrine ne peut être à la foi vrai et faux. Saint Clément n'est donc éclectique qu'à la façon de Platon, de l'école d'Alexandrie et de Leibnitz. Dans tous ces exemples, je vois bien l'éclectisme considéré comme méthode, et que pratique tout homme qui s'instruit; j'y cherche en vain l'éclectisme que l'on préconise aujourd'hui comme un système philosophique.

En principe, ce système ne saurait donner la vérité, puisque nous avons prouvé surabondamment qu'il se détruit lui-même, et qu'il est impuissant à réunir les parties de la vérité qu'il prétend éparses. En fait, les a-t-il réunies? L'auteur de l'éclectisme offre-t-il un système vrai, composé des débris des autres? Lorsqu'on écarte les inconséquences et les contradictions, on voit en définitive qu'il ne donne qu'un des systèmes existants, encore un des faux, celui de Malebranche, et il en tire le panthéisme. « Le *moi*, dit-il, n'est pas la substance et n'en est peut-être qu'une forme sublime (1). » Par la substance, il entend Dieu. Il est si plein de cette belle doctrine qu'il la présente sous toutes les faces. Suivant lui, le panthéisme « c'est la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu (2). » Or, lorsqu'il dit « que Dieu n'étant donné qu'en tant que cause absolue,

(1) *Argument du Phédon.* — (2) *Fragm. phil.*, Préf. de la 2e édit., p. 27.

à ce titre, il ne peut pas ne pas produire, de sorte qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu, et que la création est nécessaire (1), » ne divinise-t-il pas le tout? Car si la création est nécessaire, il faut qu'elle ait toujours existé, qu'elle soit coéternelle à Dieu, et par conséquent Dieu même, la coéternité de deux êtres différents étant absurde. Écoutez encore : « Dieu est un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre... au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire Dieu, nature et humanité; car s'il n'est pas tout, il n'est rien (2). » Ceci est net et n'a pas besoin de commentaire.

Ainsi de toutes les manières, l'éclectisme ne propose que l'erreur. Et d'ailleurs, affirmant que la vérité n'existe dans aucun système, quelle impression doit-il laisser, sinon que la vérité n'est pas faite pour l'homme? Il se présente alors comme un scepticisme déguisé. Disons cependant qu'en dispersant la vérité partout, l'éclectisme engage à étudier tous les systèmes, et qu'il a contribué à relever en France l'histoire de la philosophie.

(1) *Ibid.*, p. 29 et 30. — (2) *Fragm. phil.* p. 40. Il est juste de remarquer que M. Cousin a rétracté le panthéisme dans sa Préface des *Pensées de Pascal*. Mais en retirant la conséquence, il n'a point désavoué le principe, ou l'erreur capitale que la raison est *impersonnelle*, c'est-à-dire étrangère à l'homme et ne faisant point partie de sa substance.

LA PHILOSOPHIE.

Première École. — Théorie des Idées, fondement du Spiritualisme.— Platon. — Phédon.

PLATON.

Platon naquit à Athènes en 430, et y mourut en 348 avant Jésus-Christ. A l'âge de vingt ans, il s'attacha à Socrate, jusqu'à la mort de celui-ci, en 400. Il fréquenta ensuite Cratyle, disciple d'Héraclite, et Hermogène, sectateur de Parménide. A trente-deux ans, il se rendit à Mégare pour entendre Euclide; de là, il passa à Cyrène pour étudier chez le mathématicien Théodore, puis en Italie, pour voir les pythagoriciens, Philolaüs et Eurytus; enfin, il visita les prêtres de l'Égypte.

C'est avec Platon seulement que la philosophie parut sur la terre. Le premier, il apprit à la pensée à se connaître, et à fonder sur cette connaissance la connaissance de tout le reste. Ceux qui avant lui travaillaient à savoir considéraient les objets sans égard à ce qui les représente à la pensée dans la pensée elle-même, qu'ils étudiaient aussi de cette manière, ne songeant pas plus à examiner par quoi et comment elle peut se connaître que par quoi et comment elle peut connaître les autres choses. Aussi n'obtenaient-ils que des notions vagues, confuses, et, s'il arrivait qu'elles fussent vraies, il leur était impossible de s'en assurer, faute du principe de la science. Socrate commença à s'enquérir de ce principe, ou à rechercher ce qui fait en nous que

nous savons, et il trouva que ce sont les idées générales que chacun porte en soi, et qui se rencontrent à découvert ou cachées, bien ou mal prises, dans toute notion, selon qu'elle est claire ou obscure, vraie ou fausse. En rentrant en lui-même pour les regarder avec attention, il vit, et quiconque fera ce retour d'une manière sérieuse verra également que ces idées contiennent les raisons de tout ce qu'il nous est donné de comprendre, et sont elles-mêmes leur propre raison ; de sorte qu'elles se connaissent elles-mêmes, et fournissent le moyen de connaître ce qui n'est point elles. Mais si les idées ont une source en nous, puisqu'elles constituent notre entendement, elles ont une source plus haute en Dieu, de qui elles constituent aussi l'entendement. Elles se divisent en deux ordres, dont un seul nous appartient, dont l'autre appartient à Dieu ; et il faut les considérer à la fois dans ces deux ordres pour les embrasser avec toute leur étendue et leur réalité. Or, Socrate paraît s'être arrêté au premier, et ne les avoir envisagées que comme constitutives de notre entendement. Du moins, cela ressort de Xénophon, qui passe pour le rapporteur fidèle de ses entretiens, et Aristote autorise pareillement à le croire. Selon lui, « Socrate a le premier cherché ce qu'il y a d'*universel* dans les vertus, mais il ne séparait point cet universel. D'autres firent cette séparation, et l'étendirent de la morale à toute chose (1). » il s'agit de Platon, à qui il reproche d'avoir supposé que cet universel, que nous découvrons en considérant soit la nature de notre esprit, soit celle des corps, a hors de notre esprit et des corps une existence à soi, indépendante. Platon n'a rien supposé de semblable, bien qu'on le lui ait souvent imputé, sans doute d'après Aristote.

(1) *Métaph.*, liv. I, ch. v, et liv. XIII, ch. iv.

Mais, à part cette absurdité, qui lui est si gratuitement prêtée, ces lignes constatent qu'il s'éloigne de Socrate, en ce qu'il reconnaît l'universel ailleurs que dans notre esprit et dans les corps. Effectivement, il le reconnaît aussi dans Dieu. L'universel en Dieu, il le nomme *eidos auto katà auto*, ce qui signifie l'ensemble des idées prises en elles-mêmes, c'est-à-dire les idées éternelles, absolues ; l'universel dans notre esprit et dans les corps, animaux, végétaux, minéraux, il l'appelle *eidos* ou *idea*, employant toutefois plus particulièrement *eidos* pour l'esprit, et *idea* pour les corps. L'un ou l'autre, c'est l'ensemble des idées prises dans l'imitation de ce qu'elles sont en soi, c'est-à-dire les idées produites, relatives. Dans sa première note sur le *Ménon*, M. Cousin a indiqué la plupart des passages qui prouvent ces différentes significations. Cependant *idea* est employé quelquefois pour *eidos auto katà auto ;* alors c'est le sens de la phrase qui le montre, comme à la fin du 6e livre de la *République*, où *idean tou agathou* veut manifestement dire l'idée du bien en soi. En créant les esprits, Dieu a produit l'image de lui-même, et les idées générales, qui constituent tout esprit créé, sont la copie des idées générales correspondantes qui constituent l'esprit créateur. En créant les corps, il a produit aussi une certaine image de lui-même, puisqu'il les a faits d'après ce qui en lui les lui représente éternellement ; et les propriétés générales qui se rencontrent dans les corps, et y forment ce qu'ils ont de fondamental, sont à leur manière une copie de ce qui leur répond en Dieu.

Ainsi, les idées qui subsistent dans lui comme raison souveraine ou incréée, en nous comme raison subalterne ou créée, subsistent dans les corps comme rapport animal, végétal, minéral. C'est pourquoi notre intelli-

gence, quoiqu'elle ne voie et ne comprenne jamais que ce qui est en elle-même, voit et comprend ce qui est hors d'elle, au moyen d'elle-même, qui, pour soi, en est la représentation. L'extrême différence des deux copies, dont la première donne les esprits et la seconde les corps, c'est que l'une connaît et que l'autre ne connaît point. Quoique ces copies, ou les esprits et les corps, soient des êtres réels, qu'ils aient une substance propre, cependant, comme ils l'ont d'emprunt, comme ils ont été faits tout ce qu'ils sont, ils ne sauraient vivre et se conserver qu'autant qu'ils se trouvent unis à leur modèle, leur auteur, et enveloppés de son action souveraine. D'où il suit que nos idées dépendent immédiatement à l'intérieur des idées divines, et qu'elles doivent sans cesse s'élever à elles et leur rester unies, pour se soutenir et être dans leur force.

Tel est le fond de l'enseignement de Platon, qui le répand dans ses ouvrages avec une intarissable profusion de faces, d'aperçus et de tours. Résumé dans le *Parménide*, qui a pour objet la nature des idées, dans le *Timée*, où est exposée l'origine de l'univers, cet enseignement se montre à chaque instant ailleurs, mais seulement par quelqu'un de ses points, selon le besoin du sujet. Ainsi, vers le milieu du *Phédon*, il est dit et répété que l'âme porte en soi les notions essentielles, et que ce n'est que par soi qu'elle juge de ce que les choses sont en elles-mêmes; sur la fin du *Sophiste*, que les êtres physiques sont formés avec un art divin: par conséquent, ils ont en eux une empreinte de la divinité; sur la fin du 6e livre de la *République*, que l'idée du bien sous laquelle sont comprises toutes les idées générales, est Dieu, et que l'âme montre l'intelligence lorsqu'elle s'attache à lui, et que lorsqu'elle s'en détourne

elle semble la perdre. C'est par ce fond que l'école platonicienne est celle du vrai, qu'elle se distingue, et de l'école d'Aristote et de Kant, qui, admettant les idées en nous, nie qu'elles dépendent d'idées supérieures subsistant en Dieu, et de l'école de Zénon et de Malebranche, qui, n'admettant d'idées qu'en Dieu, nie qu'il y en ait en nous, et de l'école sensualiste, qui, n'admettant d'idées ni en nous ni en Dieu, prétend qu'elles sont formées, par abstraction, dans les impressions des sens: écoles du faux, qui ruinent, ou sont invinciblement entraînées à ruiner les idées, anéantir le savoir et nous déposséder de la vérité.

Mais, puisque Platon s'éloigne de Socrate, d'où vient qu'il s'efface devant lui et ne parle que par sa bouche? C'est afin de lui rendre hommage et de se servir de son nom célèbre, et de sa manière dramatique et éminemment propre à populariser un enseignement. Il le peut d'autant mieux qu'il ne s'éloigne qu'en marchant sur la même ligne; que, pour apprendre à la pensée à se connaître complétement, il la pousse à se regarder, non seulement dans soi-même, mais dans Dieu, où se trouve la raison primitive de tout ce qu'elle est. Quoique Socrate se tût sur les idées divines, parce qu'il était plus occupé à répandre l'utile et pressante instruction qu'il possédait qu'à se la développer davantage, il ne s'ensuit nullement qu'il les rejetât, et, en faisant entendre le contraire, Aristote lui prête sa propre erreur.

Pour philosopher, il ne suffit pas d'admettre pleinement les idées: car la philosophie n'est pas une créance à des dogmes, une connaissance de préjugé, mais une connaissance de réflexion, et la raison même libre et régnante; il faut de plus examiner les idées avec soin,

s'emparer de celles qui sont le principe de l'intelligence, comme les idées d'être et de non-être ou de néant, d'unité et de nombre, de substance et d'attribut, de cause et d'effet, de grand et de petit, de fort et de faible, de vrai et de faux, de bien et de mal, de juste et d'injuste, d'ordre et de désordre, et d'autres pareilles; les scruter, les tourmenter, afin d'en tirer la compréhension de ce qui peut être compris. Entrant dans chaque science sans être l'objet spécial d'aucune, elles forment celui d'une science universelle, commune, qui précède et domine les autres. Cette science mère, souveraine, Platon l'expose dans le 1^er^ *Alcibiade;* et dans le *Charmide*, il l'appelle fort bien la science des sciences, étant la science de la pensée, qui produit et enferme toute science. Première et dernière raison du connaître, elle est son fondement à elle-même, ne naît que d'elle-même, ne s'explique que par elle-même. C'est la pensée se repliant sur soi et s'éclairant de sa propre lumière : de toutes les sciences la plus sublime à la fois et la plus simple, la plus difficile par les efforts qu'elle commande pour rentrer en soi à notre esprit toujours errant hors de lui, et cependant la plus usuelle par les notions qui la composent, qui se rencontrent incessamment dans la vie, et sans lesquelles nul ne peut s'entendre sur rien ni avec les autres ni avec soi-même. Nous rendre donc ces notions claires, distinctes, nettes, nous apprendre à juger les autres aux clartés pures et vives de celles-là, en retirant la pensée des sens qui l'obscurcissent et l'étouffent, ou des subtilités qui la faussent et la dépravent, la ramenant à elle-même et suscitant son énergie naturelle de savoir, voilà la philosophie, voilà Platon. En lui, l'esprit humain se reconnaît vraiment pour la première fois; et, à le regarder agir,

on sent qu'il est sorti enfin du vague et de l'incertitude; qu'il a cessé d'être l'esclave de l'ignorance, le jouet du faux savoir; qu'il est posé dans la vérité et dans la lumière. Voyez-vous comme il porte au dehors l'ordre qu'il vient de découvrir en lui-même, distingue les créatures du créateur, jusque là le plus souvent confondus, soit qu'on absorbât les créatures en Dieu, comme l'école métaphysique d'*Élée*, soit qu'on absorbât Dieu dans les créatures, comme l'école physique du même nom; met la cause première et les causes secondes à leur place respective, maintient leurs rapports naturels dans l'ensemble de l'univers et dans beaucoup de ses parties, sinon dans toutes! Voyez-vous comme il affronte avec confiance et confond avec facilité l'enseignement captieux et superbe des sophistes, qui depuis si longtemps exercent l'empire! avec quelle promptitude il leur enlève la jeunesse, qu'ils tiennent fascinée, et la fait descendre de la présomption d'une science mensongère à la juste défiance d'elle-même! Tout change d'aspect: la pensée prend un autre cours, la raison secoue son antique engourdissement, s'élève et prévaut. Si elle ne saisit point encore la conduite de la vie dans ce qu'elle a réellement d'important, et laisse l'homme asservi aux cultes sensuels et aux sociétés despotiques, c'est qu'il ne lui est pas donné de restaurer seule l'homme dégradé; mais elle proclame les vrais rapports qu'il a du côté de l'âme avec Dieu; et ces rapports intérieurs, directs, en vertu desquels il ne relève nécessairement que de l'éternelle raison, sont la base où, vingt siècles plus tard, lorsqu'il aura été renouvelé par le christianisme, s'assiéra l'ordre des choses, qui le mettra en possession de lui-même et dans la jouissance de ses droits naturels.

Platon obtint de son siècle le surnom de *divin*, et la postérité le lui a conservé. Il faut le dire, aucun mortel ne le mérite mieux. Mais, d'ordinaire, on n'exalte par là que la magnificence, la pompe et la mélodie de son langage, le charme délectable que respirent ses peintures du sentiment. Sans doute, même à cet égard, il souffre peu de comparaison. Saint Augustin a-t-il, pour la beauté éternelle, *cette beauté toujours ancienne et toujours nouvelle* (1), dont la contemplation et l'amour l'enivrent; a-t-il des traits plus admirables, plus enchanteurs, et surtout aussi fiers que Platon, lorsque, dans le *Banquet*, après avoir préparé les âmes à en supporter l'éclat, il l'étale à leurs yeux vivante? Homère, ce créateur de l'Olympe, à qui les dieux doivent leur grandeur et Jupiter sa majesté, a-t-il, avec sa puissante audace du merveilleux, animé les cieux d'un spectacle pareil à celui que Platon y donne, lorsque, dans le *Phèdre*, il représente les légions innombrables des dieux et des génies, conduites par leur chef suprême, et montant, sur leurs chars ailés, au sommet du ciel; autour de ce sommet, où réside éternellement l'essence véritable de la justice, de la sagesse, de la beauté, de la science, faisant des évolutions majestueuses, et, après avoir contemplé toutes ces essences et s'en être abreuvées, se replongeant dans l'intérieur du ciel, rentrant dans leurs palais divins, épurées, fortifiées par cet aliment immortel de l'intelligence? Oui, Homère semble petit. Que des cieux Platon veuille transporter sur la terre cette scène, qu'il entreprenne de retracer les efforts des hommes pour s'élever à la région supérieure des essences : les images sont sous sa main pour donner un corps à ses pensées; notre âme

(1) *Conf.*.., liv. X, ch. XXVII.

lui apparaît comme un attelage dont l'intelligence est le conducteur, l'amour des choses du ciel et l'amour des choses de la terre les deux coursiers. Si le coursier céleste l'emporte, le char s'envole à la source du vrai, du beau, du bien, où se désaltèrent les dieux. Mais l'âme n'en peut obtenir qu'un faible rejaillissement, que comme une vapeur, parce que la fougue du coursier de la terre agite la marche et la rend vacillante. Si celui-ci triomphe, le char descend, se brise à travers les écueils et s'engloutit dans les précipices. « L'âme alors se traîne dans ce tombeau qu'on appelle le *corps*, comme l'huître dans la prison qui l'enveloppe. » Ici, Platon peut défier Pascal et Bossuet, ces peintres terribles de la lutte acharnée que se livrent en nous la raison et les sens, et dans laquelle, se terrassant tour à tour, ils produisent nos grandeurs et nos misères, et leur effrayant contraste.

Mais l'énergie, l'opulence, l'enchantement du style, ne sont que la partie inférieure, j'oserai presque dire grossière de son génie. Voulez-vous le voir dans sa sublimité? suivez-le dans les rues, dans les ateliers, dans les places publiques, où, sous la personne de Socrate, il va avec son ton simple et badin, sa conversation naïve, ses propos familiers, instruire les ignorants, démasquer les faux sages, qui, s'emparant des connaissances acquises, les gâtent pour renverser les maximes du bon sens et de la morale, aveugler les esprits, corrompre les cœurs, gagner du crédit et de la fortune, et flétrir leur époque en lui imprimant le nom d'époque des sophistes. A l'entendre toujours parler de laboureurs, de vignerons, de cuisiniers, de bucherons, de charpentiers, de tisserands, de marchands, de joueurs de lyre, de pilotes, on le prendrait pour un bon campagnard, un

homme de ménage, de boutique, ou tout au plus pour un maître d'école, si on ne le voyait entouré continuellement des fils des premières familles, et dans les assemblées des rhéteurs et des sophistes, qui pâlissent à sa vue, et si en même temps ses entretiens n'étaient, dans leur abandon et leur simplicité, si accomplis, et ne décelaient une culture parfaite : aussi, sous ce langage et ces objets communs, qu'il cache un sens profond, une sagesse relevée et un art admirable de les communiquer! il semble ne discourir qu'inspiré par les occasions et le hasard ; ce qu'il dit paraît plutôt l'expansion ingénue de la nature que le fruit de l'étude. Cependant on sent que ce qu'il enseigne est assis sur des principes si fermes, sur une méditation si étendue et si suivie, qu'il est impossible de méconnaître en lui un homme qui a sondé tous les recoins de la pensée, et qui sait où est le vrai et où est le faux, qui écoute ou provoque les objections avec l'assurance de ne voir surgir aucune vérité, aucune erreur nouvelle. Il affecte l'ignorance; et, en effet, il n'a pas le savoir mensonger qui est en vogue, il n'a pas non plus ce savoir empirique qui est fondé, mais qui ne réside que dans la mémoire. Le sien est d'intelligence : c'est pourquoi il semble toujours spontané. Avec cette maîtresse connaissance de soi, cette domination des idées premières, il entreprend hardiment d'éclairer les autres; il les travaille, il les presse par ses questions faites si à propos, par ses exemples si sensibles, si bien choisis, jusqu'à ce qu'ils aperçoivent ces idées-là, et qu'à leur clarté pure ils voient disparaître les lueurs vagues dont ils étaient si fiers, ou les ténèbres de leur ignorance native (1). Ne lui croyez pas

(1) « Personne, suivant Bacon, n'a encore tenté la vraie méthode d'inductions, si ce n'est peut-être Platon, qui pour analyser et véri-

la prétention de leur enseigner quelque chose ; il ne s'attribue, suivant son langage, que le talent des sages-femmes, celui d'aider les âmes à enfanter, ou à trouver en elles-mêmes et mettre au jour ce qu'il y cherche avec elles. Quelquefois, d'interrogation en interrogation, de réponse en réponse, il les conduit avec tant de subtilité et d'adresse, qu'il leur fait parcourir en tout sens la pensée, en les alléchant par l'espoir de découvrir ce que c'est que la sagesse, l'amitié, le courage, et finit par les laisser déçues et dans une incertitude inquiétante, de sorte que vous le prendriez lui-même pour un de ces sophistes dont les leçons ne sont que mécomptes, et dont il s'est déclaré l'implacable ennemi. Mais si on y regarde de près, on s'aperçoit qu'il a obtenu un résultat non moins important que s'il avait mis en lumière l'objet particulier de sa recherche ; il a exercé les esprits avec lesquels il converse, il les a fait réfléchir, il leur a appris à voir d'un coup d'œil dans chaque principe la longue chaîne des conséquences qui en découlent, et à surprendre les liaisons de ces conséquences avec les conséquences d'autres principes. Et qu'il finisse ou qu'il ne finisse point par éclaircir le point dont il s'agit, il a rempli son objet, qui est de conduire à philosopher.

Voilà ce qui fait Platon grand, et justifie son titre de *divin ;* car la grandeur réelle, qui nous rend semblables à Dieu, c'est de connaître et d'aimer la vérité, objet unique de la connaissance et de l'amour divins. Lors-

fier les définitions et les idées, emploie jusqu'à un certain point cette méthode. Elle consiste, non à procéder par énumération, et d'après un petit nombre de faits, et de faits vulgaires, mais par exclusion, en n'adoptant que des faits concluants, et en assez grand nombre. » *Novum organum.*, p. 346, trad. de La Salle.

que de la contemplation des idées, dans laquelle il puisait ardemment la science, il a laissé tomber, revêtus de couleurs splendides et de sons harmonieux, quelques uns des transports qu'il devait souvent ressentir, les hommes captifs des sens ont été éblouis et se sont persuadés qu'il avait passé tout entier dans ces pages resplendissantes. O vous, qui avez lu Platon, et ne voyez en lui qu'une imagination prodigieuse et magique, et le traitez de beau rêveur, humiliez-vous devant une telle raison ; obtenez-en, s'il est possible, une étincelle, qui suffira pour vous la faire reconnaître. Et vous, qui n'avez cherché en lui que l'éclat de ces pages, ou même qui ne vous le représentez que sur des ouï-dire trompeurs, lisez, méditez ses écrits, à l'exemple du positif, mais judicieux Fleury, qui s'abusait comme vous, et il ne vous restera plus sans doute qu'à confesser votre erreur comme lui. « Platon, dit-il, passe pour un visionnaire, et pour un auteur dont les ouvrages ne peuvent servir, tout au plus, qu'à orner des harangues. Je le croyais tel moi-même avant que je l'eusse lu, et j'avoue que je fus bien étonné de le trouver au contraire très solide, approfondissant extrêmement les sujets qu'il traite, allant toujours à prouver quelque vérité ou à détruire quelque erreur, établissant ou insinuant dans tous ses ouvrages une morale merveilleuse, et fournissant une infinité de réflexions capables de désabuser les hommes les plus prévenus et d'arrêter les plus emportés... Son esprit, outre les qualités qu'on lui accorde d'ordinaire, d'avoir eu l'imagination belle, l'invention, le tour délicat, l'élévation, la grandeur de génie, avait encore la solidité, le jugement, le bon sens, et il me paraît avoir plus excellé en ces dernières qualités (1). »

(1) *Disc. sur Platon.*

Étonnant pouvoir de la renommée! de la même main, elle abaisse la supériorité qui éclaire le monde, et exhausse la médiocrité qui l'aveugle. Qui a fait à Platon la réputation d'esprit chimérique, à Aristote et à Bacon celle de génies souverains? ceux-là précisément qui ne les ont point lus, ou qui n'ont su les comprendre.

Ces notions, qui, dans tous les temps, sont le fond des conversations et des livres utiles, ces considérations qui les alimentent, remplissent les écrits de Platon. Elles n'appartiennent pas toutes à lui; la plupart remontent même au-delà de Socrate, et leur ont été transmises par leurs devanciers, mais mal exposées, incomplètes, sans lien, presque sans fruit. A eux la gloire de les avoir présentées avec une netteté qui les rend accessibles à tous, de les avoir développées, coordonnées, fécondées, et surtout de les avoir ramenées à leur source, je veux dire aux idées primitives, dont ils ont fait jaillir une infinité d'autres, et d'avoir composé de cet ensemble le riche et éternel héritage de la pensée, que se sont ensuite distribué les moralistes, les politiques, les théologiens, les littérateurs.

Là ont pris Aristote, Démosthène, Cicéron, Zénon, Sénèque, Épictète, Plutarque, Montaigne, Fénelon, Domat, Montesquieu, Rousseau, Bernardin-de-Saint-Pierre, saint Justin, Origène, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin, Bossuet. Chacun, sans doute, a agrandi sa part, et l'a en quelque sorte refaite par la méditation et par les matériaux d'une expérience qui manquait à Platon. Toutefois ces notions, ces vues, ces réflexions n'ont rien en lui d'informe, rien qui sente le premier jet; elles s'y montrent dans des proportions admirables et avec une variété de manières et de tons qui, bien qu'elle soit abrégée, le cède peu

à la variété qu'elles offrent dans cette multitude d'auteurs réunis.

La Harpe remarque que les lettres où Pascal immole les casuistes au ridicule ont été inspirées par les dialogues de Platon contre les sophistes. Et ce chef-d'œuvre de plaisanterie moderne, dont Voltaire dit que Molière n'a rien de plus comique, atteint-il son modèle? Je ne sais trop quelle *provinciale* soutiendrait le parallèle avec l'*Euthydème*, par exemple. Si quelques unes peuvent rivaliser avec lui de finesse, d'à-propos, d'esprit et de bon sens exquis, aucune ne le pourrait quant à l'intérêt. Dans les *Provinciales*, la scène, enfermée dans le cabinet, n'est guère qu'une espèce de tête-à-tête où la raison cultivée, aux prises avec la sottise ignorante, lui soutire tout ce qu'elle contient de ridicule. Dans les *Dialogues*, c'est un spectacle auquel assiste en quelque façon la Grèce lettrée. D'un côté sont les sophistes avec la longue suite de leurs partisans qu'ils traînent de toutes les villes ; de l'autre, c'est Socrate avec quelques jeunes gens spirituels et malins comme lui, et tout autour la foule des curieux qui les assiègent. Là, ce n'est qu'applaudissements enthousiastes à l'art merveilleux des sophistes, ici que rires moqueurs, tandis que Socrate, par ses questions adroites et par celles de ses disciples, les induit à débiter leurs extravagances avec une exubérante satisfaction d'eux-mêmes. Mais s'il lui arrive de les embarrasser et de leur fermer la bouche, aussitôt ceux qui riaient applaudissent, et ceux qui applaudissaient se livrent à un amer dépit. Il prend rarement ce dernier parti, persuadé qu'il est plus avantageux à sa cause de leur faire étaler leur risible doctrine que de les réduire au silence. Mais, quelle que soit la direction qu'il donne à ses attaques, rien de plus

dramatique, de plus solennel, de plus intéressant que ces spectacles. Tant qu'il ne s'agit que de puérilités de logique, il se contente de combattre ses adversaires par le ridicule. Si leurs sophismes compromettent les principes de la justice et de la vertu, alors, au mordant sarcasme, il joint l'indignation, et les accable d'une éloquence que Démosthène n'a point ensuite surpassée. Sans doute l'éloquence de Socrate n'est pas la même que celle de Démosthène, puisque son auditoire est différent; mais dans son genre, égale force de dialectique et de mouvement, égale verve de colère; et il n'est pas une harangue de l'orateur qui soulève plus de haine contre Philippe que la fin du *Gorgias* contre le vice et l'iniquité. Que Calliclès, chez qui la scène se passe, et qui ne croit qu'à l'or et à l'art de l'amasser en dominant la multitude, ait l'imprudence de lui dire, par pitié amicale, qu'avec ses belles maximes, il ne saurait, comme lui, se défendre devant des juges, il se lève plus grand que jamais, et présente la majesté de la vertu comme l'arme la plus puissante de l'éloquence, déclarant que s'il doit un jour succomber sous les attaques de l'ignorance et de la méchanceté des hommes, sa défaite sera un triomphe bien plus beau que la victoire elle-même, car, par sa mort, il rendra à la vérité sur la terre un immortel témoignage.

Nous avons déjà indiqué que Platon dispute aisément de pompe et d'énergie avec quel poëte et quel orateur que ce soit. Mais qui approche de Platon dans les *Lois* et la *République?* On dirait le langage d'êtres supérieurs à l'humanité, qui daignent s'entretenir de ses intérêts avec un amour infini pour elle et une connaissance parfaite de sa nature et de son état. Il y règne je ne sais quel sentiment profond de notre dignité et de nos mi-

sères, quelle assurance et quel calme venant d'en haut, quelle auguste persuasion qu'on sent, qu'on goûte, qui ravissent et qu'on ne peut rendre. C'est une composition d'une beauté unique, d'un attrait indéfinissable : il faut la contempler. Le *Télémaque*, si universellement vanté, d'une perfection si populaire, et où l'on voit l'influence des *Lois* et de la *République*, n'en est pourtant qu'un reflet. Au reste, quelque ton, quelque genre que prenne Platon, il s'efface tellement dans sa parole qu'il fixe toute l'attention de celui qui l'écoute ou qui le lit sur l'objet dont il l'entretient. La langue n'est pour lui que le moyen d'exciter dans l'esprit des autres ce qui se passe dans le sien; et c'est là le secret comme le terme de la perfection du style. On lui reproche quelquefois d'insister trop sur certaines choses évidentes de soi, et de recourir presque toujours à des exemples vulgaires et aux mêmes; on oublie que ce qui, après deux ou trois mille ans de réflexions, saute aux yeux, ne le faisait point lorsque la philosophie naissait à peine, et que le meilleur moyen d'ouvrir l'intelligence aux objets difficiles, c'est de les rapprocher continuellement de ceux qui sont aisés à comprendre. Voudrait-on par hasard qu'il ressemblât à l'abstrait et énigmatique Aristote, si loin de pouvoir être entendu par ceux qui ignorent, qu'il ne l'est pas même par ceux qui savent le plus? Qu'on y songe, et l'on sentira que, vu les temps, ce qui serait un défaut dans Descartes devient une qualité précieuse de plus dans Platon. Mais si personne n'a mieux écrit que lui, c'est que personne n'a mieux pensé.

Cela veut-il dire cependant que non seulement personne n'a eu des idées plus claires, plus nettes, mieux suivies, mais que personne n'en a eu en tout de plus justes, et ne s'est tenu plus ferme dans la vérité? Non;

car si Platon a rencontré les principes, il a souvent dévié dans l'application. Il enseigne la création (1) aussi rigoureusement que Moïse. La matière qu'il a l'air de supposer préexistante et incréée, n'est point la matière proprement dite, savoir : la terre, l'eau, l'air, le feu, enfin les éléments; il déclare en termes formels qu'ils ont été faits. Alors, qu'est-ce que cette matière? C'est, selon lui, ce qui reçoit toutes les propriétés et n'en a aucune. C'est donc ce qui resterait si on ôtait aux corps bruts l'étendue, l'impénétrabilité, la pesanteur et les autres qualités; si l'on ôtait de plus aux plantes la faculté de se nourrir, aux animaux, avec la faculté de se nourrir, celle de sentir et de se mouvoir, et si l'on ôtait aux esprits la pensée. Or, il est clair qu'il ne resterait rien, attendu que c'est là ce qui les compose. Ainsi, la matière prise dans ce sens est l'absence des propriétés constitutives des choses, et cette absence est pour les choses la possibilité de recevoir ces propriétés, par conséquent la possibilité originelle de recevoir l'existence. En Dieu, qui renferme la plénitude de l'être, il n'y a pas lieu de considérer la matière par rapport à lui, mais seulement par rapport aux créatures, dont sa toute-puissance rend l'existence possible. Sous ce point de vue, la matière revient à l'idée générale de l'être, idée qui implique la possibilité de tous les êtres et l'existence actuelle de l'être parfait. Platon fut conduit à envisager ainsi la matière par le besoin de réfuter l'école métaphysique d'Élée, qui n'admettait qu'un être, rejetant, et l'existence actuelle des autres, et leur possibilité. D'où il suit que la matière, chez lui, loin d'infirmer la création complète, n'est destinée qu'à l'élablir. Mais Platon n'attribue pas à Dieu cette créa-

(1) *Timée.*

tion tout entière. Pourquoi cependant veut-il que, là où se montre dans son infinité la puissance divine, intervienne la coopération d'une créature? Après avoir créé le ciel et la terre et les esprits célestes, Dieu avait-il donc besoin de déléguer à ceux-ci la tâche de former le corps de l'homme, comme si sa puissance était lassée ou que l'œuvre en fût indigne? Pourquoi veut-il que, là où veille la Providence infinie, vienne se placer une providence secondaire, et que des intelligences spéciales soient commises pour diriger exclusivement la vie de chacun de nous (1)? Ce qui est pis encore (2), pourquoi veut-il qu'à l'homme s'arrête la création directe, et que la femme, les animaux, les oiseaux, les poissons, n'en soient que des dégénérations diverses, alors surtout qu'il voit chaque espèce ayant sa nature bonne dans la pensée de Dieu? Pourquoi de ce corps qu'il présente formé exprès pour l'âme, lui en fait-il ensuite un tombeau? Se peut-il que de pareilles inconséquences se rencontrent dans une pareille tête! Disons-le pourtant: les idées si lucides, si assurées de perfection souveraine que Platon avait conçues, se révoltaient du spectacle des désordres qui règnent dans l'homme, et il répugnait à voir sortir immédiatement des mains divines ce corps en rébellion permanente avec les principes éternels de l'ordre et qu'attend la dissolution. S'il était contraint de reconnaître qu'il avait été fait pour l'âme, il sentait aussi qu'il en est le fléau, et qu'elle y est clouée comme à son instrument de supplice. De là les contradictions de ce vaste et éminent esprit, qui embrasse les objets en tous leurs rapports, qui se travaille à y découvrir l'harmonie, mais qui, par la nature même de la chose, reste dans l'impuissance

(1) *Lois*, liv. X. — (2) *Timée*.

tourmentante de tout concilier. Que n'a-t-il connu clairement la chute primitive! Elle lui eût expliqué ce mystère, sans elle inexplicable, et épargné les inconséquences et les anxiétés.

Malgré ces erreurs et d'autres faciles à signaler, Platon a conquis le principe de la véritable connaissance ou de la philosophie, et en a fait les applications les plus belles et les mieux entendues. Ce principe, nous le répétons, ce sont les idées générales saisies d'une vue immédiate de l'esprit replié sur lui-même, et prises à la fois dans leur existence éternelle, qui est Dieu, et dans leur existence créée, qui est nous. Quelques vicissitudes que subisse ce principe, toutes les fois qu'il se relèvera, il ne sera jamais que le retour de la pensée à elle-même pour y contempler ces idées sous ce double aspect. Et Descartes, qui se vante d'être l'auteur du seul moyen d'arriver à la vérité, ne se borne pas moins à rappeler l'esprit humain à soi-même, comme Plotin et saint Augustin, qui s'avouent les disciples de Platon. La philosophie ne décline que parce que l'esprit, s'échappant à lui-même, perd cette compréhension pleine et vive des idées. Il ne les embrasse plus dans toute leur étendue, soit qu'elles le fuient du côté de Dieu, lui restant du côté de lui-même, soit qu'elles le fuient du côté de lui-même, lui restant du côté de Dieu, soit enfin qu'elles le fuient de l'un et l'autre côté, et qu'il ne lui reste que les images avec les abstractions qui en dérivent. De ces trois déclins de la connaissance véritable naissent les écoles d'Aristote, de Zénon, d'Épicure, ruines funestes de l'école platonicienne. Aussitôt qu'elles dominent, on ne comprend rien, ni entièrement, ni à fond : ce ne sont qu'aperçus incomplets et superficiels ; le lien des sciences se rompt ; elles

s'isolent ou se confondent. La morale et la politique, si essentiellement unies à la religion, l'école écossaise dira qu'elles en sont indépendantes; l'école malebranchiste, au contraire, les y absorbera et voudra régir l'homme avec le mysticisme et la verge théocratique; le sensualisme niera la religion, réduira la morale à l'intérêt, et jettera la société dans une anarchie brutale ou dans un abject despotisme. Ne cherchez plus ce génie qui enfante ou renouvelle les sciences; le je ne sais quoi de divin, le *quid divinum*, est éteint; l'esprit humain, comme déchu, ne semble vivre que dans la région subalterne de lui-même; il ne reste de mouvement progressif et de fécondité qu'à l'érudition et aux recherches de l'expérience. Témoin Aristote, dont les ouvrages, même ceux où il est supérieur, comme la *Politique*, la *Morale* et le *Traité des animaux*, ne reposent que sur l'observation de faits; témoin les écrivains du XVIII^e^ siècle. Ceux-ci ne passent guère pour briller par l'érudition. Néanmoins l'*Esprit des Lois* et la *Grandeur et la Décadence des Romains*, l'*Émile*, le *Contrat Social* et le *Gouvernement de Pologne*, l'*Essai sur les Mœurs*, l'*Histoire naturelle*, ne portent non plus que sur l'observation de faits, et ces productions ne paraissent s'élever au-dessus de cette sphère que parce qu'elles sont animées de l'esprit nouveau et extraordinaire de leur siècle; fruit tardif, mais vrai, du christianisme et de l'école platonicienne. Encore cet avancement et ces travaux ne seront-ils dus qu'à l'élan suscité par cette école, dont souvent on ne fera que poursuive les découvertes dans les détails, développer les vues, en constater l'exactitude. Par exemple, les mathématiques, qui naquirent dans son sein, et que, dès les premiers temps, elle porta aussi loin qu'on pou-

vait l'espérer dans l'antiquité, qu'ont-elles acquis après jusqu'à Descartes? Tout ce qui s'est fait n'est-il pas la suite de l'état où elle les avait laissées? Depuis Descartes, inventeur de la géométrie analytique, et Leibnitz, inventeur du calcul différentiel, qu'y a-t-il qui ne coule des théories de ces deux chefs modernes de la même école? Quelquefois l'esprit continue d'embrasser les idées dans leur étendue, mais cesse de les comprendre vivement. Alors paraissent les subtilités, les formules, les préjugés sous lesquels la pensée, non moins incapable d'entendre les vérités découvertes que d'en découvrir de nouvelles, se traîne stérile dans une ignorance routinière. Telle est la scolastique du moyen-âge, où les partisans de Platon ne se distinguent point de ceux d'Aristote, de Zénon ou d'Épicure par les œuvres, mais par des opinions aveugles. Au reste, que la décadence provienne de ce que l'esprit n'a qu'une compréhension partielle des idées ou qu'une compréhension faible, ce n'est toujours que parce qu'il s'est échappé à lui-même, et c'est à lui-même qu'il faut le ramener pour restaurer la vraie connaissance. Déplorons ces dépérissements; mais qu'ils ne nous soient point à scandale et ne nous fassent point douter de la philosophie.

Rien sans doute, rien n'est si naturel à l'esprit humain que d'être avec soi-même, puisqu'en cela consiste sa grandeur et sa perfection. Cependant, à cause de la corruption qui pèse sur lui depuis l'origine des choses, rien ne lui est pénible comme cette position. Il s'y trouve si contraint qu'il n'y tient qu'un instant, n'y revient qu'à de longs intervalles; mais cet instant suffit pour que la philosophie recouvre cette lumière vivifiante et cette force créatrice que donnent les idées générales par tous leurs côtés énergiquement sai-

sis. Ces grandes rénovations se lient à celles du monde et entrent dans son cours. Le christianisme, abolissant le polythéisme et les cultes sensuels, pour leur substituer le culte spirituel d'un Dieu unique, et relevant intérieurement l'esprit humain à l'esprit éternel par le côté religieux, provoqua la première en Plotin et Augustin; le christianisme, dans le moyen-âge, détruisant la société ancienne, et relevant intérieurement l'esprit humain à l'esprit éternel par le côté politique, a provoqué la seconde rénovation en Descartes; la révolution française, effet de cet affranchissement de l'esprit humain, et qui fonde la société moderne, en provoquera une troisième. A son tour, la philosophie, ravivée, expliqua par Augustin ce qui dans le christianisme ressort de la raison, découvrit au docteur par excellence de l'Église cette immensité de choses et de rapports sur Dieu et sur l'homme, et cette façon lumineuse et simple de les présenter, qui font de ses ouvrages une mine inépuisable d'instruction, également ouverte aux ignorants et aux savants; par Descartes, elle a tiré les sciences de l'esprit humain affranchi, et leur a ouvert une carrière indéfinie; maintenant, elle expliquera la société moderne, jusqu'ici un problème, accordera, en les ramenant à leur source première, le pouvoir et la liberté, qui l'agitent de leurs incessantes luttes, et y établira la paix avec l'ordre.

Sauf treize lettres dont l'authenticité est même contestée, Platon n'a écrit que sous la forme de dialogue. Il l'a choisie, sans doute, comme celle qui permet le mieux à la pensée de se déployer avec naturel, candeur et liberté. Chacun de ces *Dialogues* a son objet particulier : c'est la philosophie, les idées, l'être, la nature humaine, l'âme, la science, la sagesse, la vertu, le devoir

du citoyen, le beau, l'amour divin, l'amitié, le courage, la prière, l'oraison funèbre, la poésie, la dispute, le mensonge, la vraie instruction, la sainteté, la beauté, les sophistes, la rhétorique, la propriété des noms, l'amour du gain, le plaisir, la république, les lois, la politique, l'origine du monde, l'atlantique ou les antiquités, l'apologie de Socrate. Comme le mérite des dialogues réside dans la manière même dont ces objets y sont traités, et qu'on ne peut l'apprécier qu'en les lisant, nous ne placerons ici d'aucun l'analyse inutile. Il y en a plusieurs médiocres, et les critiques ont jugé qu'ils n'étaient pas de Platon. C'est possible ; toutefois ne serait-il pas permis de dire que ce sont de simples ébauches? Remarquons en passant que sa *République*, qu'on appelle imaginaire, à peu de chose près, subsistait vivante à Sparte. Cette domination absolue de l'état sur ses membres, et cette destruction de l'individu, qui en sont l'essence, la société ancienne les réclamait comme son seul fondement solide, à cause de l'extrême faiblesse de la raison dans la multitude, à qui elle ne pouvait servir de lien social, et en qui elle devait être remplacée par une autorité propriétaire universelle des personnes et des biens, et de laquelle chacun fût supposé tenir tout ce qu'il avait et tout ce qu'il était. Admirons Platon de l'avoir si bien compris. M. Cousin publie de ses œuvres une traduction en douze volumes, dont onze ont déjà paru. C'est la première qui soit complète. S'il a mis à contribution les traductions partielles antérieures, il les a surpassées. En tête de la plupart des dialogues, se trouvent des arguments écrits avec beaucoup de soin, et où le sujet du dialogue est exposé avec clarté et précision. Mais, à notre avis, il lui est arrivé quelquefois de fausser la doctrine de Platon, dans l'argument du Phédon, par exemple.

PHÉDON.

Phédon naquit à Élis, ville du Péloponèse. Pris en même temps que sa patrie, et, à ce qu'il paraît, réduit en esclavage, il fut racheté par Alcibiade ou par Criton, à la prière de Socrate, qui avait été frappé des heureuses dispositions manifestées dans sa physionomie. Il devint le disciple de son libérateur, l'un de ses amis les plus dévoués, et ne le quitta presque pas durant sa prison. Après sa mort, il revint à Élis, y fonda la petite école de ce nom, où il enseignait la morale et le souverain bien, qu'il plaçait en Dieu. On lui attribue deux dialogues intitulés, l'un *Zopyre*, l'autre *Simon*. Est-ce afin d'honorer ce tendre attachement pour leur maître commun que Platon, voulant léguer au monde la mort de Socrate et le dernier entretien qu'il eut avec ses disciples, les fait rapporter par Phédon, et donne ce nom à l'ouvrage qui en contient le récit? Une chose hors de doute, c'est que le nom de Phédon ne tient sa belle immortalité que de cet écrit. Aucun livre sorti de main mortelle ne mérite mieux de subsister impérissable et glorieux.

Au milieu des ténèbres de l'idolâtrie et des vices qu'elles engendrent, chez un peuple dont les mœurs en décadence montrent déjà dans leur affreux développement les germes de corruption qui sont sur la terre, un homme, cédant, non aux illusions séductrices de l'amour-propre, mais à l'irrésistible voix de la vérité, entreprend d'amener ses concitoyens à l'adoration du vrai Dieu et aux vertus qui en découlent : il y travaille sans relâche, comme à sa grande et unique affaire, abandonnant le soin de lui-même et de sa famille. Cet

homme, qui, par ses discours et par ses exemples, ne prêche que la piété, l'amour du bien, le dévouement à la patrie, qu'il défend sur les champs de bataille, l'obéissance à ses lois et à ses coutumes, cet homme, accusé de corrompre la jeunesse, dont l'âme encore neuve s'ouvre plus facilement à ses leçons, de lui inspirer le mépris des dieux et des institutions nationales, cet homme, jeté dans les fers, condamné à boire la ciguë, et avant de la prendre, exposant avec une sérénité céleste à ses disciples désolés le devoir et le bonheur de mourir pour la vérité, la certitude d'une autre vie, les récompenses destinées aux bons, les châtiments réservés aux méchants, cette scène retracée par le plus grand écrivain peut-être qui ait existé, voilà le *Phédon*. L'analyse ne saurait en faire voir la majesté : pour cela il faut le lire. Bornons-nous à quelques remarques. Là, pour la première fois, du moins avec développement, est donnée la grande preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme, fondée sur les idées générales. Ces idées étant supérieures à l'organisme et ne connaissant point de fin, il est indispensable que la pensée qu'elles constituent, et l'âme, dont la pensée est le fond, soient aussi supérieures aux organes et immortelles. Platon va plus loin, et prétend en déduire non seulement que l'âme survit éternellement au corps, mais qu'elle l'a précédé. Lorsque nous découvrons, dit-il, quelque vérité nécessaire, et qui ressort ainsi directement des idées générales, par exemple, que la surface d'un carré est égale au produit de sa base par sa hauteur, il semble que nous n'apprenions rien de nouveau ; que nous ne fassions que nous souvenir de ce que nous savions déjà : ce qui suppose que nous l'avons appris auparavant, et exige que l'âme ait préexisté. Il est certain

que la rencontre des vérités nécessaires semble nous les rappeler plutôt que nous les apprendre; mais cela prouve simplement que ces vérités, qui ne sont autre chose que les idées générales perçues, forment notre pensée, nous-mêmes: ainsi, quand nous en rencontrons quelqu'une, comme c'est nous que nous rencontrons, il est naturel que nous ne paraissions pas étrangers à nous-mêmes. Pour expliquer ce semblant de réminiscence, il n'est donc pas besoin que notre âme ait vécu dans un monde antérieur.

Toutefois, sous cette hypothèse imaginaire se cache une haute vérité, la chute originelle, comme l'a remarqué Henri de Gand (1). Si l'âme n'a point existé avant le corps, l'âme et le corps, c'est-à-dire l'homme entier a existé dans un état primitif de perfection, d'où, par le mauvais usage de sa liberté, il est tombé dans l'état actuel de vice et de misère. Les croyances et les institutions du peuple juif l'attestent, les traditions des autres peuples l'annoncent plus ou moins clairement, et nous en portons l'irrécusable preuve dans le désordre de notre nature. Platon, si profondément versé dans l'étude des traditions et de l'homme, avait entrevu cette révolution fatale, et pour s'en rendre compte, il a inventé sa théorie de la *réminiscence*. D'ailleurs il dit que l'âme a été enchaînée au corps en expiation des fautes commises dans une autre vie : aussi le *Phédon* ne respire que le mépris des grandeurs, des richesses, des plaisirs, que la fuite du monde, le détachement des choses sensibles, et l'amour des biens invisibles. La mort y est appelée délivrance, et la philosophie l'apprentissage de la mort, parce qu'enseignant à l'âme à rentrer en soi et à s'élever à la contemplation inté-

(1) *Somme*, part. 1re, art. 1er, quest. 4, n° 17.

rieure de Dieu, elle lui fait insensiblement rompre commerce avec le corps, et la dispose ainsi à la séparation totale et définitive. Parmi les autres preuves de l'immortalité de l'âme apportées par Platon, celle qu'il tire du principe que les choses naissent de leurs contraires montre que lui aussi, malgré son puissant génie, sommeille quelquefois comme Homère. C'est un combat de mots digne tout au plus d'Aristote, qui, en philosophie, ne se repaît que de vaines abstractions.

Plusieurs versions du *Phédon* ont été publiées dans notre langue; la dernière, et la plus élégante, est de M. Cousin. Dans un argument mis en tête, et qui rend bien la marche des idées, il suppose à Platon des opinions qui ne lui appartiennent point. Nulle part on ne voit Platon dire que le *moi* ne soit peut-être que forme et non point substance, et qu'à la mort il puisse périr, tandis que la substance dont il serait la forme survit. D'abord on ne saurait comprendre pour nous une immortalité à laquelle nous ne participerions point, et qui se trouverait le partage de je ne sais quelle substance différente de nous. Elle aurait été merveilleusement propre à dédommager Socrate du sacrifice de la vie, à soutenir son courage, consoler ses amis, et il vaudrait bien la peine que Platon lui eût fait prendre un ton si solennel pour ne lui mettre dans la bouche qu'une pareille moquerie ! Mais, sans aller plus loin, la doctrine de la *réminiscence*, que nous examinions tout-à-l'heure, établit positivement le contraire. Comment l'âme, si elle n'avait pas le même *moi*, la même personne, se souviendrait-elle des connaissances qu'elle possédait dans une vie antérieure, et les reproduirait-elle dans la vie future? et, si ce *moi* ne lui était pas substantiel, comment le conserverait-elle à travers la formation et la destruc-

tion du corps, à travers la naissance et la mort? Les paroles sur lesquelles M. Cousin s'appuie signifient, surtout vues à leur place, dans les endroits divers d'où il les a tirés, que Socrate ignore en quoi consistera au juste l'état de félicité dont il espère aller jouir. Par exemple, s'il lui sera donné de reconnaître ses amis, ses proches; de converser avec eux, ou s'il restera absorbé dans une contemplation solitaire de Dieu. Quant à la croyance même, à l'immortalité de sa personne, le dialogue entier n'a d'autre objet que de la prouver (1). On ne comprend pas que le traducteur ait pu gratifier ainsi Platon du panthéisme de M. Schelling, si ce n'est peut-être pour donner une illustre origine à ce système, que M. Cousin proclame le véritable (2).

(1) « Plusieurs, pour prouver que Socrate et Platon ont chancelé dans l'opinion de l'immortalité de l'âme, citent les paroles suivantes du Phédon : *Il ne conviendrait pas à un homme raisonnable d'assurer d'un ton décisif que tout est exactement tel que je l'ai raconté.* Mais ces paroles n'ont point rapport aux preuves de l'immortalité de l'âme, exposées par Socrate, mais aux fables qu'il avait racontées sur l'état des âmes après la mort. C'est ce qui paraît clairement, non seulement par l'assurance répétée de sa pleine et entière conviction de l'immortalité de l'âme, mais aussi par les paroles qui suivent immédiatement le passage mal compris et que voici : *Mais que nos âmes, que nous devons croire immortelles, éprouvent ces choses ou quelque autre chose de la même espèce, c'est, je pense, ce que l'on ne saurait nier.* C'est dans le même sens qu'il faut aussi entendre le passage suivant, qui pourrait aussi être mal compris : *Car rien n'est peut-être plus convenable lorsqu'on est sur le point d'entreprendre ce voyage, que de bien examiner de quelle nature il nous paraît être, et tout ce qu'on en a conté.*» Meiners, *Hist. des sciences dans la Grèce*, t. IV, p. 375, trad. par Lavaux.

(2) *Fragm. phil.*, Préface de la 2e éd., p. 40, an. 1833.

Deuxième École. — Première altération des Idées, fondement du Panthéisme. — Zénon de Cittium. — Sénèque. — Malebranche.

ZÉNON DE CITTIUM.

Zénon naquit vers l'an 340 avant J.-C., dans l'île de Chypre, à Cittium, ville bâtie par des Grecs et habitée par des Phéniciens. Fils d'un riche marchand nommé Mnasius, il paraît s'être lui-même livré au commerce dans sa jeunesse ; mais il l'abandonna pour l'étude, et on rapporte que le naufrage, près du Pirée, de son vaisseau chargé de pourpre causa ce changement. Il avait coutume de dire que les vents, en le faisant échouer, lui avaient été favorables. Toutefois cet accident n'est pas généralement admis ; quelques historiens disent que ce vaisseau vint à bon port, et qu'après avoir vendu la pourpre à Athènes, il s'éloigna du tracas des affaires et embrassa la philosophie. Son premier maître fut Cratès-le-Cynique. Ensuite il fréquenta Stilpon et Diodore Cronus de l'école de Mégare, Xénocrate et Polémon de l'Académie. Après vingt ans de recherches et de méditations, il se mit lui-même à enseigner dans le Pœcile, l'un des portiques d'Athènes. C'est pourquoi on appelle quelquefois son école le portique ou stoïcisme, mot qui vient du grec *stoa*, et signifie *portique*. Il est vraisemblable qu'il se donna la mort à Athènes, à l'âge de 88 ans. Laërce, qui fournit ces détails, ajoute que les Athéniens lui avaient accordé tant de confiance qu'ils lui donnaient la garde

des clefs de leur forteresse, et tant de considération que, par un décret public du sénat, gravé sur deux colonnes, l'une à l'Académie, l'autre au Lycée, ils l'avaient honoré d'une couronne d'or et d'un tombeau parmi les hommes morts pour la patrie, comme témoignage de sa sagesse et de la conformité de sa vie avec sa doctrine. Il n'a pas beaucoup écrit, et il ne nous est parvenu de ses ouvrages que quelques fragments disséminés dans les autres auteurs de l'antiquité.

A cette époque, la Grèce, et principalement Athènes, est dans une affreuse décadence. Le luxe et la corruption des mœurs avaient amené le despotisme; le despotisme féconde le luxe et la corruption. Par les guerres intestines, par la victoire alternative des factions, les spoliations ont succédé aux spoliations ; et nul ne pouvant se promettre de conserver ce qu'il possède, ne songe qu'à en jouir. La vie publique qui remplissait les âmes, périssant avec la liberté, leur a laissé un vide qu'elles cherchent à combler par les plaisirs. Au milieu de cette dissolution universelle, Épicure vient, avec les atomes de Démocrite, expliquer la maxime d'Aristippe, que *le plaisir est le souverain bien ;* il donne la théorie de la volupté et lui lègue son nom.

Zénon résout d'attaquer le mal et l'homme qui le légitimait de sa doctrine. A la maxime d'Aristippe, que le souverain bien est dans le plaisir, il oppose la maxime d'Antisthène, que *le souverain bien est dans la vertu*, s'efforce de la constituer aussi en théorie, de lui trouver un fondement dans la nature. Ce fondement est connu ; Platon a montré que c'est Dieu, la raison souveraine. Zénon, qui, comme nous venons de le remarquer, a passé par l'école de Platon ou l'Académie, ne peut l'ignorer. Mais il suppose cette raison corporelle ;

il ne voit en elle que le feu vivant, raisonnable, éternel, d'Héraclite; feu qui crée, qui anime, qui gouverne le monde, et dont chaque âme est un rayonnement; et, au lieu d'élever les hommes à la raison souveraine, il l'abaisse jusqu'à eux. Avec ce matérialisme, que deviendra la vertu, ô Zénon? Le plaisir ne va-t-il pas s'emparer d'elle et la réduire à n'être que l'art de jouir? Je le sais : tu proscriras le plaisir, même celui de la pensée; tu enlèveras l'homme au sentiment de soi, pour ne le faire vivre que dans la raison universelle. Suffit-il cependant de lancer l'anathème contre le plaisir pour renverser son empire? Qu'importe, telle est ton entreprise; et, dans le système de vertu fondé par toi, tout marche régulièrement, tout s'enchaîne avec ordre, comme dans le système de volupté établi par ton rival. En les considérant tour à tour l'un et l'autre, on y voit une parfaite correspondance régner entre ce qui se passe dans l'homme et ce qui se passe dans les autres êtres et dans Dieu. Que l'homme s'abandonne en aveugle à ses penchants, ou qu'il lutte sans relâche pour les étouffer et pour ne suivre que l'immuable raison, il ne fait que s'harmoniser avec le tout, tel que le conçoivent ces deux philosophes. Si Épicure nous livre aux caprices de nos désirs, il ne voit en nous et dans l'univers qu'un jeu d'atomes ou de corpuscules que le hasard assemble et que le hasard disperse. La divinité qu'il admet, il la veut étrangère à nous et au monde, reléguée au-delà dans des espaces sans bornes, où elle goûte, dans une oisiveté complète, une félicité inaltérable, et nous offre en spectacle, dans leur plénitude, l'insouciance et la mollesse, qui doivent être notre partage. Si Zénon nous prescrit de résister à tous nos désirs et de n'obéir qu'à l'immuable raison, il ne voit qu'elle en nous et dans le

monde, et cette raison est Dieu même. Ses disciples reproduisent partout cette idée ; mais aucun ne l'a rendue plus sensible que Sénèque : « Tout nom convient à Jupiter, dit-il. Voulez-vous l'appeler *Destin?* vous ne vous trompez pas : de lui dépendent toutes choses ; il est la cause des causes. Voulez-vous l'appeler *Providence?* vous le pouvez : c'est par ses conseils que ce monde subsiste et déploie ses mouvements. Voulez-vous l'appeler *Nature?* il vous est permis : car c'est de lui que tout est né, et c'est de son esprit que nous vivons. Voulez-vous l'appeler *Monde?* vous le pouvez encore : il est tout ce que vous voyez, uni tout entier à ses diverses parties, et se maintenant par sa propre puissance (1). » Dans la 92e épître : « Pourquoi, dit-il, voudriez-vous qu'il n'y eût point quelque chose de divin dans le monde, qui est une partie de Dieu? Tout cet univers qui nous contient est un et Dieu ; nous participons de lui et nous sommes ses membres. » Effectivement, dans le système de Zénon, le monde est à la fois ouvrage de Dieu, Dieu même et partie de Dieu : ouvrage de Dieu, puisqu'il est produit par l'éternelle raison ou le feu éternel, lequel enferme les germes de chaque chose, et qui, en sortant de soi et se répandant, les excite et les développe (2) ; Dieu même, puisque le monde n'est que ce feu développé ; partie de Dieu, car lorsque ce développement est consommé, que les choses sont arrivées au plus haut terme de la vie, elles sont dévorées par ce même feu, qui rentre alors en lui-même pour en ressortir aussitôt et engendrer de nouveau le monde (3), ainsi sans fin et sans relâche. Ni replié en soi, ni épandu dans le monde, il ne lui est permis de se reposer. Par un côté essentiel-

(1) *Quæst. nat.*, liv. II, ch. XLV. — (2) Plut., *Opin. des anc. phil.*, liv. I, ch. VII. — (3) Plut., *Contre les stoïc.*, art. 37.

lement passif, débile, divisible, il ne peut se maintenir recueilli en lui-même ; il faut qu'il déchoie, qu'il se disperse dans la multitude des choses : par un autre côté essentiellement indivisible, vigoureux et actif, il ne peut rester dispersé ; il faut qu'il se ramasse en lui-même : entraîné par une pente invincible, et de l'unité à la pluralité, et de la pluralité à l'unité, éternellement il prend la forme de l'une ou de l'autre. La multiplicité ou division est principe de faiblesse, de souffrance, de désordre. Voilà pourquoi le mal se trouve dans les choses ; et quoiqu'il diminue à mesure qu'elles remontent vers l'unité dont elles tombèrent à l'origine, il ne s'évanouit cependant que lorsqu'elles y parviennent à la conflagration générale (1). « Les stoïciens, dit Ritter, voyaient dans la formation du monde une période de la vie divine, qui a son commencement naturel et sa fin naturelle : commencement et fin qui se ressemblent ; car, dans l'un et dans l'autre, le passif et l'actif sont entièrement unis ; la diversité des choses y est résolue en l'unité, et tout est Dieu sans aucune opposition. Ce retour de toutes choses en Dieu, qui est en même temps le commencement d'une nouvelle formation du monde, est naturellement regardé comme le développement le plus parfait de la vie. Le monde, à la vérité, est parfait (considéré dans son ensemble), mais non ses parties, où l'opposition du bien et du mal est inévitable. Dans la combustion du monde, au contraire, tout mal passe, tout alors est raisonnable et sage. Or, comme, suivant cette manière de voir, la fin du monde ramène toujours le commencement, les stoïciens se montraient fort conséquents quand ils regardaient toute nouvelle formation du monde comme semblable entièrement aux

(1) Plut., *Contre les stoïc.*, ch. 17.

précédentes. Tout se renouvelle d'après la même loi, suivant laquelle tout s'était développé auparavant. Cela semble s'être aussi rattaché à ce que les stoïciens cherchaient à déterminer l'époque de la formation du monde d'après un calcul astronomique de la grande année, et qu'ils faisaient arriver la combustion et la nouvelle formation du monde sous la même constellation sous laquelle s'était faite la première. En conséquence, le renouvellement perpétuel du monde, toutes les fois que les astres se trouvent dans la même position respective, apparaît ainsi en fait comme un mouvement parfaitement circulaire où Dieu, comme être vivant, est conçu dans une activité vitale continuelle, tirant de son propre sein une vie parfaite et l'absorbant de nouveau (1). » Dieu donc, et avec lui les autres êtres, qui forment les parties de lui-même, sont dans une action incessante, dans un travail continuel de production.

Au milieu de cette universelle et féconde activité, l'homme pourrait-il se concevoir oisif et stérile? L'énergie divine n'est-elle pas en lui comme hors de lui? Or, quelle œuvre que celle qui lui est imposée! Être pensant, n'est-il pas fait pour amener, autant qu'il est possible, le règne de la raison dans l'espèce humaine? n'est-il pas fait pour détruire le mal sur la terre, et pour y produire le bien? Le sage s'y dévoue de toutes les puissances de son être ; il poursuit, inébranlable dans les plus extrêmes vicissitudes, le triomphe de la vertu, qu'il regarde comme l'unique bien, et la ruine du vice, qu'il regarde comme l'unique mal. Insensible à ce qui n'est ni l'un ni l'autre, il n'est touché ni des affections, ni des haines, ni des richesses, ni de la pauvreté, ni du plaisir, ni de la douleur, ni de la santé, ni de la

(1) *Hist. de la phil.*, liv. XI, ch. 4.

màladie, ni de la vie, ni de la mort; car on peut faire de toutes ces choses un bon ou un mauvais usage, et, dès lors, elles ne sont pour lui ni bien ni mal. C'est ainsi qu'il accomplit sa destinée, qu'il se montre l'image du dieu de Zénon, comme l'insouciant et le voluptueux l'image du dieu d'Epicure. A ses yeux, point de degrés dans la vertu ni dans le vice; toutes les vertus sont égales, tous les vices égaux, parce que point de degrés dans le renoncement à nos passions, à nos penchants, à nos désirs, à tout ce qui en nous n'est pas l'éternelle raison. Ce renoncement existe-t-il? voilà la vertu. N'existe-t-il pas? voilà le vice. En vain on chercherait un milieu imaginaire. De là, il résulte encore que les vertus sont inséparables, qu'on n'en saurait posséder une qu'à condition de les posséder toutes; bien plus, qu'une fois conquises, on ne peut les perdre, car on ne vit que dans la raison, on est entièrement mort à soi: le germe du vice, qui se trouve dans la vie en nous, est extirpé, et le vice impossible. Aussi le sage est-il le médiateur naturel entre les hommes et Dieu, le vrai pontife de l'humanité (1). Trempé dans de pareils principes, qu'il vive au milieu des vices pour leur faire la guerre, qu'il attaque le despotisme et l'anarchie, il ne sera ni souillé par le contact de la corruption, ni ébranlé par les menaces des tyrans ou les fureurs de la multitude.

Telle est la doctrine stoïcienne. Quoi de plus imposant! Mais, hélas! que l'efficacité est loin de répondre à tant d'apparence! Si elle peut saisir quelques âmes exaltées, elle reste sans influence sur la foule. Dans la Grèce, elle ne produisit guère que des luttes d'école; et, en donnant à Rome les Caton, les Brutus, les Thraséas, les Marc-Aurèle, elle laissa grossir le torrent de

(1) Laërce.

cette corruption qui devait tout emporter. Elle s'opposa à un despotisme forcené qui voyait l'univers à ses pieds, et lui apprit qu'il ne lui était pas donné, comme il s'en flattait, d'abolir dans le genre humain le sentiment de sa dignité, *conscientiam generis humani aboleri* (1) ; mais on s'aperçoit peu qu'elle l'ait arrêté dans ses turpitudes, dans ses iniquités, dans ses violences, dans ses atrocités, et qu'il en ait moins pleinement fourni sa hideuse et sanglante course. Veut-elle se maintenir dans sa rigidité, elle demeure stérile. Qu'elle se relâche pour se rendre abordable et se mettre à la portée commune, qu'elle accorde quelque prix à la vie, à la santé, à la fortune, elle reconnaît le plaisir, et, comme elle fait l'âme matérielle, c'est au plaisir physique qu'elle ouvre la carrière, et la voilà perdue dans l'épicurisme. On ne comprend guère l'importance que lui attribue Montesquieu. « Les diverses sectes de la philosophie chez les anciens, dit-il, peuvent être considérées comme des espèces de religions. Il n'y en eut jamais dont les principes fussent plus dignes de l'homme et plus propres à former des gens de bien que celle des stoïciens ; et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain. Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il n'y a que de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur : elle seule savait faire des citoyens ; elle seule faisait les grands hommes; elle seule faisait les grands empereurs. Faites, pour le moment, abstraction des vérités révélées, cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les Antonin : Julien

(1) Tacite, *Vie d'Agricola*.

même, Julien, un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie ; non, il n'y a point eu, après lui, de prince plus digne de gouverner les hommes. Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, le plaisir ; qu'ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société, il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré, qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de Providence favorable qui veillait sur le genre humain. Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin est de travailler pour elle ; d'autant moins à charge que leur récompense était toute dans eux-mêmes, qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur (1). » Ce n'est pas Julien que nous voulons disputer à l'école stoïcienne, mais le privilége exclusif dont la gratifie Montesquieu de faire les grands hommes et les grands empereurs. Entraîné par son admiration excessive, il oublie que Julien appartient à l'école platonicienne, et que cette école, qui a son germe dans Pythagore, qui se développe dans Socrate et se constitue définitivement dans Platon, a formé de grands hommes, de grands citoyens, et dans Julien un grand empereur. Pythagore et ses premiers disciples renouvelèrent les lois et les mœurs des cités de la Grande Grèce, en proie à l'anarchie et aux désordres, expulsèrent les tyrans au péril de leur vie, et peut-être ne furent-ils pas étrangers à cette institution des Samnites que Montesquieu admire à l'égal de celle de Crète, de Sparte et de Rome. Socrate, Xénophon, l'un de ses disciples, Phocion, disciple de Platon, et Platon lui-même, ne

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIV, ch. 10.

furent-ils pas de grands hommes et de grands citoyens? « Ce que fit la philosophie pour conserver l'état de la Grèce n'est pas croyable, dit Bossuet, parlant des temps antérieurs à Zénon. Plus ces peuples étaient libres, plus il était nécessaire d'y établir, par de bonnes raisons, les règles des mœurs et celles de la société. Pythagore, Thalès, Anaxagore, Socrate, Archytas, Platon, Xénophon, Aristote et une infinité d'autres remplirent la Grèce de ces beaux préceptes. On n'écoutait que ceux qui enseignaient à sacrifier l'intérêt particulier, et même la vie, à l'intérêt général et au salut de l'État (1). » Non, la secte de Zénon n'était pas seule à savoir faire de grands hommes et de grands citoyens; elle n'a su même en produire que dans les temps où sa rivale régnait, lorsque l'homme s'étant fait matière dans l'épicurisme, pour l'arracher de cette abjection, il fallait le jeter hors de sa nature. Mais, comme très peu d'hommes sont capables de cette violence stoïque, le vice allait son train, même à Rome, où le stoïcisme exerça le plus d'action. Oh! que Montesquieu a raison de dire qu'il lui *faudrait pouvoir cesser de penser qu'il est chrétien, pour mettre au nombre des malheurs du genre humain la destruction du stoïcisme!* Car le christianisme a sauvé le monde que le stoïcisme laissait mourir. Ils ont, il est vrai, ceci de commun que, dans l'un et dans l'autre, la raison éternelle devient sensible. En effet, elle n'aurait pu autrement avoir prise sur les hommes et les renouveler. Mais comment le stoïcisme la rend-il sensible? c'est en la confondant avec les corps. Au contraire, le christianisme la maintient spirituelle et séparée de l'univers, quoiqu'elle agisse continuellement sur lui pour le conserver. Il ne la rend sensible que

(1) *Disc. sur l'Hist. Univ.*, 3e part., ch. v.

parce qu'il lui fait revêtir notre nature; et tandis que, dans la doctrine de Zénon, elle se fond avec nous dans la matière, dans la doctrine et dans la personne de Jésus-Christ, elle ne paraît au dehors qu'afin de nous élever intérieurement à elle.

Redisons-le, la secte stoïcienne n'offre point la vie usuelle propre au grand nombre, dont la conduite décide du sort commun ; elle n'est que l'excès de la sévérité, provoqué par l'excès de la mollesse, comme ce dernier, fondé sur une erreur capitale, et qu'avec lui on voit reparaître chez les modernes au sein du christianisme. Que les casuistes s'avisent de plier l'Évangile à la dévotion mondaine et à la volupté, à l'instant s'élèvent les quiétistes et les jansénistes. Si les casuites enseignent qu'on peut plaire à Dieu par de vaines pratiques et sans l'aimer, les quiétistes déclarent qu'on ne lui est agréable que par un amour désintéressé, étranger au motif même de la récompense future. Si les casuistes prétendent qu'on peut être saint en suivant tous ses penchants, les jansénistes soutiennent qu'il n'est de sainteté qu'en les étouffant tous et ne suivant que les mouvements de la grâce. Or, sur quoi les quiétistes établissent-ils leur amour pur? sur le principe de Malebranche, soit qu'ils le lui aient emprunté comme Fénelon, soit que d'eux-mêmes ils l'aient rencontré; principe qui veut que nous n'ayons point de raison personnelle et que ce soit Dieu qui nous éclaire et nous anime. En effet, si l'amour de Dieu ou le mouvement de l'âme vers lui n'est causé que par Dieu, il doit s'opérer sans intérêt comme sans concours de notre part. Évidemment, ce principe revient à celui des stoïciens. Sur quoi les jansénistes fondent-ils leur grâce absolue? sur la supposition que nous avons été si corrompus par

la chute primitive, que nous ne conservons de force que pour le mal; en sorte que c'est Dieu qui fait en nous, surnaturellement ou par la grâce, tout ce qu'il y a de bien. Ici encore, n'est-ce pas le stoïcien soutenant que de nous-mêmes nous ne sommes que source de désordre, je ne sais quoi d'informe et de rebelle, que la suprême raison doit travailler et soumettre pour que nous soyons bons? S'il disait que celui qui a conquis la vertu ne peut la perdre, Molinos n'affirme-t-il pas qu'une « âme arrivée à la mort mystique ne saurait vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a ôtée (1)?» D'où il résulte qu'elle est impeccable. Ce n'est que par inconséquence que le stoïcisme moderne ne professe point le panthéisme comme l'ancien. Du moment que Dieu nous éclaire et nous anime, qu'il fait tout en nous, il est nous-même, notre substance, et nous ne sommes que des modifications de lui. Au reste, c'est une pareille exaltation dans les âmes, une influence pour réformer presque aussi restreinte. S'il produit aussi de grands caractères, des talents élevés, il n'oppose non plus à l'erreur que l'erreur, aux vices qui dérobent et infectent la masse que des vertus extraordinaires et faites pour quelques hommes seulement. La morale qu'il combat est corruptrice sans doute; mais celle qu'il propose, anéantissant notre nature, ne saurait s'implanter dans les cœurs et y devenir la règle commune de la vie. C'est pourquoi l'Église, dont la mission est de maintenir la vérité, et qui, à ce titre, ne doit tolérer aucun extrême, frappe les quiétistes et les jansénistes comme les casuistes. A quelque époque qu'il apparaisse, le stoïcisme ne peut être qu'une doctrine d'op-

(1) *Actes de Condamnation*, p. 61.

position passagère. Non seulement il manque son but, mais il tombe, malgré lui, dans les excès qu'il veut détruire. Posez le principe que Dieu opère tout en nous, vous avez pour conséquence immédiate que tout ce qui s'y passe est droit et bon, et vous autorisez tous les désordres. Chrysippe, l'un des premiers et des principaux disciples de Zénon, vous dira que les adultères, les incestes, les trahisons, les homicides, les parricides, ne sont point contre la souveraine raison, contre la loi, contre la justice (1). Dans quelques uns de ses écrits régnait un affreux cynisme. Suivant Molinos, celui qui est parvenu à la contemplation ou mort mystique n'est point comptable à Dieu des plus énormes crimes. Parmi les bégards, dont Molinos renouvela les erreurs, ne se commettait-il pas des infamies (2)? Port-Royal ne présente, je le sais, aucun aveu de ce genre, et il brille par la pureté des mœurs. Mais où va sa doctrine? Puisqu'il n'y a en nous d'action que celle de la grâce, lorsque nous péchons, il faut que Dieu nous la refuse et qu'il soit injuste, ou bien que ce que nous faisons ne puisse nous être imputé.

Le stoïcisme, c'est le devoir sans récompense, pas même dans le monde à venir. Zénon et ses disciples niaient l'immortalité de notre être pensant, qu'ils condamnaient à périr, tantôt avec la vie actuelle, tantôt avec celle de l'univers. Chez les quiétistes, le motif de la béatitude éternelle est écarté, et il doit l'être chez les jansénistes, aux yeux de qui Dieu nous sanctifie comme il lui plaît sans notre coopération. Pour tous, le devoir est une loi inflexible à laquelle il faut obéir, de cela seul qu'elle est loi, sans avoir égard à ce qui

(1) Plut., *Contradict. des philos. stoïc.*, art. 34. — (2) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison.*

en résulte. Et ce devoir, qui conduit à tous les vices, comme nous venons de le voir, se détruit lui-même. Il en est ainsi de l'intérêt séparé du devoir qu'Épicure enseigne sous le nom de plaisir, entendant par ce mot tout ce qui nous intéresse, puisque, dans sa doctrine, une chose est ou n'est pas notre intérêt, selon qu'elle nous plaît ou qu'elle nous déplaît. En vain il prêche la modération; en vain il veut qu'on soit frugal, continent, juste, bienfaisant, à cause des inconvénients qu'attire la conduite opposée ; en vain il exige le sacrifice du plaisir qui traîne après soi la douleur : la passion n'entend point cette prudence, elle ne sait que se satisfaire. Dès que l'intérêt se reconnaît seulement au plaisir, il n'est plus qu'une affaire de penchant, de goût, de fantaisie; il devient ce qui est nuisible comme ce qui est utile. Or, qu'est-ce qu'un intérêt qui nuit, qu'un bien qui fait du mal? Oui, il faut que le devoir et l'intérêt périssent si on les isole. Le devoir seul suppose que nous ne sommes que raison, l'intérêt seul que nous ne sommes qu'affection, tandis que nous sommes l'un et l'autre à la fois. Nous ne connaissons point que nous ne soyons plus ou moins affectés de ce que nous connaissons, et nous ne sommes affectés de quoi que ce soit que nous ne le connaissions plus ou moins.

Il est donc impossible de nous soustraire l'affection et de nous laisser la raison, ou de nous soustraire la raison et de nous laisser l'affection : la ruine de l'une emporte la ruine de l'autre, et partant la ruine de nous-mêmes. Le stoïcisme ancien ou moderne et l'épicuréisme ne sont pas autre chose. Qu'est-ce que l'homme, suivant le premier? De lui-même, rien qu'un sujet vide, où Dieu opère tout; et suivant le second, qu'un fantôme, un caprice sensitif. Si les casuistes

nous supposent un être spirituel, ils sont en contradiction avec leurs préceptes épicuriens. Autant l'affection et la raison subsistent inséparables, autant l'intérêt et le devoir. Conçus dans leur union naturelle, ils sont vrais, se répondent et se soutiennent mutuellement. L'intérêt véritable n'est pas tout ce qui nous plaît, mais ce qui nous est utile. Il a donc une règle, et cette règle c'est le devoir. A son tour le devoir, que peut-il nous imposer, sinon ce qui nous est utile? Qu'on y prenne garde, la vertu n'est que le sacrifice de l'intérêt faux à l'intérêt véritable, de l'intérêt moindre à l'intérêt plus grand, et, dans une sphère plus haute, de l'intérêt borné et fugitif du temps à l'intérêt infini et immuable de l'éternité. Donc, le vrai devoir nous conduit à l'intérêt véritable, comme l'intérêt véritable nous entraîne au vrai devoir. Mais cet accord parfait ne régna que dans l'homme parfait, tel qu'il sortit des mains du Créateur. Rompu par la chute primitive, il ne sera point entièrement rétabli ici-bas, parce que l'homme ne doit jamais y être entièrement restauré par le christianisme. Toujours il y aura plus ou moins guerre entre le devoir et l'intérêt, et triomphe alternatif de l'un sur l'autre. Cependant gardons-nous de confondre l'empire exagéré du premier avec sa domination exclusive ; elle aboutit aux mêmes excès que celle de l'intérêt, au lieu que son empire exagéré, si commun sous le christianisme, n'est que l'effort nécessaire pour secouer une dépravation terrible.

Tant que les mœurs ne sont que légèrement gâtées, ceux qui résistent n'opposent point de sévérité saillante ; mais lorsque la corruption est au comble, s'il arrive que la nature humaine sente le crime et la honte de son avilissement, elle se redresse en frémissant et se précipite

dans l'extrême opposé. Parce qu'elle s'est tout permis, elle veut tout se refuser, et s'enfonce dans les privations. Après s'être saturée, ou plutôt pour s'être saturée de plaisirs, elle trouve des délices dans les macérations; elle s'enivre de douleurs. Ainsi, à la lumière de l'Évangile naissant, une partie des générations, épouvantée de se voir croupissante dans la dissolution païenne, transportée par un invincible besoin d'expiation, se plonge avec plus d'ardeur dans les austérités que l'autre dans les jouissances; et à côté de la frénésie de la volupté éclate l'enthousiasme de la souffrance. Par cette vaste persécution de l'homme contre lui-même, le monde est régénéré. Néanmoins, quelque salutaire qu'elle ait été, si on veut la prolonger au-delà des circonstances qui l'ont produite; si on organise en institution universelle et permanente le renoncement absolu au monde et à soi; si on tente d'enfermer les peuples dans les monastères, elle ramènera une partie des vices qu'elle avait d'abord bannis : non qu'ils en soient la conséquence directe, mais parce qu'une semblable rigueur ne convient pas à tous les hommes dans tous les temps. Ne cessons de l'honorer lorsqu'elle viendra d'une disposition réelle de l'âme : expier est une obligation pour l'humanité coupable. Puis, dans l'impossibilité que l'intérêt et le devoir s'équilibrent exactement, il faut que celui-ci prédomine, autrement l'ordre serait renversé. D'ailleurs, si leur désaccord, leur lutte acharnée, les déplorables victoires de l'intérêt attestent la perturbation originelle de notre être, rien peut-être ne prouve mieux qu'il est en lui une spirituelle et immortelle énergie, que cet empire par lui rendu au devoir détrôné, que ces soudains et violents retours par lesquels il veut quelquefois s'arracher

aux appétits et aux penchants qui l'avaient subjugué, et, pour ainsi dire, rompre avec soi. Aujourd'hui l'intérêt a ressaisi la prépondérance ; les fauteurs du passé s'imaginent que, pour la lui enlever, il n'y a qu'à faire de l'Europe un immense couvent, dont le pape serait le chef: folie d'autant plus insigne que les nations chrétiennes, renouvelées maintenant par le christianisme sous le rapport social, comme elles le furent jadis sous le rapport religieux, aspirent essentiellement à l'intérêt véritable, et qu'il ne se manifeste aucun mouvement général vers les austérités. S'il est des âmes dégoûtées du monde, que celles-là élèvent une barrière qui les en sépare. Quant à la multitude, appelée à la pratique des lois de l'Évangile et non des conseils, l'unique moyen de la ramener au devoir, de balancer en elle l'amour des biens de la terre par l'amour des biens du ciel, c'est de raviver dans les âmes les croyances chrétiennes, purgées des superstitions et du despotisme théocratique du moyen-âge.

Plusieurs écrivains ont remarqué que nul n'a parlé avec plus de force de la nécessité des choses, et avec plus de magnificence de la liberté de l'homme que les stoïciens, ce qui paraît contradictoire, vu que la fatalité et la liberté s'excluent. Cependant, que la fatalité domine dans leur système, rien de plus clair, puisque les choses sortent nécessairement de Dieu et y rentrent nécessairement. Alors comment la liberté peut-elle s'y trouver? Aussi pour eux ce mot signifie non le pouvoir de choisir, mais le pouvoir de ne relever que de la raison éternelle. Comme c'est le propre de leur sage, il s'ensuit qu'il est souverainement libre. Mais dépend-il de chacun de devenir ce sage, et si quelqu'un le devient, peut-il ne pas le devenir? Si chacun porte son sort dans

sa main, la fatalité est renversée et le stoïcisme avec elle; s'il ne l'y porte pas, adieu la liberté. Lisez les principaux chefs de cette école, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Possidonius, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle; vous n'y trouverez là-dessus aucune explication véritablement satisfaisante.

SÉNÈQUE.

Sénèque naquit à Cordoue, en Espagne, l'an 2 ou 3 de l'ère chrétienne. Il fut, encore enfant, conduit à Rome par sa famille, qui vint s'y établir. Son père, M. Annæus Seneca, rhéteur célèbre, le destinait au barreau; et, dans cette vue, il cultiva de bonne heure en lui l'art de la parole. Sénèque plaida en effet deux ou trois fois; mais cette carrière était dangereuse pour lui, justement parce que les qualités de son esprit la lui promettaient brillante. Ses succès donnèrent de l'ombrage à Caligula, qui avait des prétentions à l'éloquence, et faillirent lui coûter la vie. Ses goûts, d'accord avec son amour de la tranquillité, le retirèrent du barreau et le plongèrent dans l'étude de la philosophie, dont son père l'avait toujours plus ou moins détourné. En 41, la première année du règne de Claude, à la suite d'un manége de cour, il est exilé dans la Corse, et rappelé en 48 par Agrippine, qui l'élève à la préture et le charge de l'éducation de son fils Néron. Privé de l'énergie nécessaire pour dompter et refondre le naturel monstrueux de son élève, il compose avec ses inclinations perverses, et se borne à sauver tant qu'il peut les apparences, lui mettant dans la bouche de

belles maximes. Peut-être aussi, comme le remarque Tacite (1), veut-il par là montrer la sagesse de ses instructions ou faire admirer son esprit. Cette intention, le même historien semble la supposer encore à Sénèque, lorsque, le comparant à Burrhus, il dit : « Tandis que Burrhus est recommandable par ses connaissances militaires et par l'austérité de ses mœurs, Sénèque l'est par l'art d'enseigner l'éloquence et par les grâces qu'il mêle à la vertu (2). » Avait-il eu connaissance de l'attentat de Néron contre sa mère? on ne sait, dit Tacite. Mais quand Néron apprend qu'elle a échappé à la mort, et qu'il appelle en conseil Burrhus et Sénèque, après un long silence, celui-ci regarde son collègue, comme pour lui demander si on pourrait compter sur les prétoriens, *An militi imperanda cædes esset* (3). Ce qui n'est pas douteux, c'est que, le parricide consommé, Sénèque, dans une lettre au sénat, qu'il fait écrire par Néron, entreprend de le justifier, et le qualifie de coup du ciel qui délivrait la république : *Publicâ fortunâ extinctam referens* (4). Ce qui n'est pas douteux non plus, c'est que, pour arracher son royal élève à l'inceste, il trouvait bon de le tourner vers l'adultère. Un certain Suillus, son ennemi, l'accusait d'avoir, en quatre années de faveur, amassé trois cent millions de sesterces (58,395,075 livres de notre monnaie), d'épier les testaments, d'investir les vieillards sans enfants, de pressurer l'Italie et les provinces par d'énormes usures. Tacite rapporte ces accusations sans les accepter ni les rejeter (5). Cependant il appelle Sénèque l'un des défenseurs de la vertu (6), et lui accorde

(1) *Ann.*, liv. XIII, chap. XI. — (2) *Ibid.*, ch. II. — (3). *Ann.*, liv. XIV, chap. VII. — (4) *Ibid.*, chap. XI. — (5) *Ann.*, liv. XIII, chap. XLII. — (6) *Ibid.*, liv. XIV, chap. LI.

l'honneur de s'être concerté avec Burrhus pour mettre un terme aux vengeances sanglantes dont Agrippine souillait les commencements si beaux du règne de son fils : *Ibatur in cædes, nisi Burrhus et Seneca obviam issent* (1). Ce qui prouve, d'une part que Tacite jugeait Sénèque avec impartialité, et de l'autre que celui-ci, vertueux par principe et par penchant, devenait coupable par faiblesse. Dénoncé comme attirant seul l'opinion publique par sa magnificence et par ses talents, en vain il supplie Néron de reprendre les richesses dont il l'a comblé ; en vain il se refugie dans la simplicité et dans la solitude : il y est poursuivi par l'accusation d'avoir trempé dans le complot de Pison ; il reçoit l'ordre de mourir, se fait ouvrir les veines, et, à l'âge de soixante-trois ans, il termine avec courage une vie sur laquelle pèsent d'inexcusables lâchetés.

L'écrivain en lui est supérieur à l'homme. Le premier tombe quelquefois, mais ordinairement il s'élève plus haut que le second ; s'il lui arrive de pécher gravement contre la pensée et contre l'expression, le plus souvent il est admirable. Dans un esprit fécond et habile à produire, il porte une dignité de sentiment, une fierté d'imagination qu'est loin de promettre son caractère, si faible lorsqu'il faut agir. A son âme ardente et mélancolique plaisent les maximes superbes et sombres du stoïcisme, d'ailleurs en harmonie avec les maux qu'il a sous les yeux. Quand la réputation, la fortune, la liberté, la vie, sont à la merci d'une tyrannie forcenée et délirante, et que le monde se roule dans la dégradation des voluptés ou des misères, il semble beau de pouvoir dire à l'homme : « Il dépend de toi de te poser

(1) *Ann.*, liv. XIII, ch. 1.

sur la terre l'égal de Dieu dans le ciel. Comprends donc que tu es une portion de lui, c'est-à-dire de la raison qui anime et gouverne l'univers, ou plutôt que tu es pour toi cette raison même ici-bas; qu'elle forme ton être réel et que seule elle te suffit; que le plaisir n'est point un bien, ni la douleur un mal, puisqu'ils ne sauraient la toucher; que tu es maître absolu de toi et hors des atteintes de l'injure. Eh bien! que t'importent la calomnie et les jugements humains, si tu t'approuves? que t'importe la perte des biens, si tu ne reconnais ni jouissances ni privations? que t'importent les fers, si tu ne sais d'autre servitude que celle de l'âme? que t'importe la mort, si elle achève ce seul affranchissement qui puisse te manquer? que t'importent enfin les calamités et les vices, quels qu'ils soient? Leur est-il donné de t'affecter? Et, après tout, si l'existence te fatigue, arbitre de ton sort, ne peux-tu la secouer? » Oui, ce langage paraît beau et séduisant. Quelque chose cependant qui est encore plus beau et qui doit séduire davantage, c'est de ne point bercer l'homme de chimères, de ne point l'exhausser à une hauteur fantastique, de ne point le fausser en le faisant raison souveraine, de ne point le mutiler en le dépouillant de sa puissance d'aimer et de sentir, pour ne lui laisser que celle de comprendre : c'est de lui présenter sa nature telle qu'elle, assez riche, assez grande pour le consoler et l'élever; de ne point lui dérober la vue du mal trop effectif qui l'afflige, et de lui en donner le remède; c'est, lorsqu'il tombe, de l'aider à se relever, en le convainquant de l'efficace de sa vertu; de ne point lui couler un cœur de bronze, ni l'armer d'insolence et de dédain, mais de lui créer des entrailles où retentissent toutes les misères, et lui mettre la douce affabilité sur les lèvres et la bienfaisance à la main.

Ce genre de beauté, Sénèque l'a aussi compris. Les traités *de la Clémence*, *des Bienfaits*, *de la Colère*, la lettre sur la manière de traiter les esclaves, et une foule d'endroits de ses autres ouvrages le témoignent heureusement. Sans doute les germes en sont dans Platon; mais combien ils se montrent ici développés! on croit entendre un philanthrope chrétien. Aussi attribue-t-on cette teinte évangélique à des rapports qui auraient existé entre Sénèque et saint Paul. Schœll (1) cite beaucoup de passages qui semblent imités de l'apôtre des gentils; il remarque le premier emploi fait par un auteur profane du mot *caro* dans le sens biblique : *Tout le combat de l'âme est avec cette chair appesantissante* (2). Il remarque également l'expression *Saint-Esprit* (Sacer Spiritus) : *un esprit saint réside en nous* (3); celle de *véritable fils de Dieu*, pour désigner l'homme de bien : *Vera progenies Dei* (4); puis il ajoute : « Rien, au reste, de ce que nous savons de la vie de saint Paul ne jette la moindre invraisemblance sur la tradition qui le met en rapport avec le philosophe romain. Ce fut, d'après le calcul des plus savants critiques, au printemps de l'an 61 que l'apôtre arriva à Rome. Le préfet du prétoire, auquel il fut remis, lui permit de demeurer dans une maison particulière avec un soldat qui le gardait à vue, et lui laissa toute liberté de voir ses amis. Ce préfet du prétoire était Burrhus, l'ami de Sénèque. N'est-il pas naturel de penser que leur conversation sera tombée sur ce docteur juif, éloquent et hardi, qui, pour de nouvelles opinions religieuses, avait été persécuté en Palestine, et en avait appelé au tribunal de l'empereur? Sénèque n'aura-t-il pas été curieux de voir et d'entendre

(1) *Hist. abrég. de la litt. romaine*, tom. II, pag. 446. — (2) *Consol. à Marcia*, ch. XXIV.—(3) *Epist.*, 41. — (4) *Provid.*, ch. 1.

cet homme extraordinaire ? Il est même probable que le nom de saint Paul était connu de Sénèque avant son arrivée à Rome. Lors de son séjour à Corinthe, l'apôtre avait été amené devant le tribunal de Gallio (1). Mais ce gouverneur de l'Achaïe n'était autre que M. Annæus Novatus, ce frère de Sénèque qui, ayant passé par adoption dans une autre famille, avait pris le nom de Junius Annæus Gallio. Probablement le propréteur avait, dans sa correspondance avec son frère, parlé de ce docteur, qui avait enseigné pendant dix-huit mois l'Evangile dans la capitale de sa province. Objectera-t-on qu'il est probable que, si Sénèque avait connu saint Paul et sa doctrine, on trouverait dans ses écrits quelque trace d'une prédilection pour les chrétiens ? Sénèque n'était pas homme à se déclarer pour une secte méprisée par les uns et regardée comme dangereuse par les autres, lui qui, dans sa jeunesse, renonça au régime pythagoricien, auquel il avait pris goût, sur la seule observation de son père, que cette manière de vivre pourrait l'exposer à être pris pour un juif, à une époque où Tibère commençait à se montrer mécontent de cette secte étrangère (2). » Mais que ce soit dans saint Paul ou dans Platon, ou, ce qui est plus probable, dans tous les deux, qu'ait été puisé cet esprit de vérité, il se mêle presque continuellement, dans Sénèque, à l'esprit mensonger de son école pour le tempérer ou l'absorber, et n'échoue guère que contre la doctrine du suicide et celle de la destinée de l'âme, que Sénèque fait périr tantôt avec le corps, tantôt avec le monde. Aucun de ses écrits, excepté *la Constance du Sage*, et peut-être quelques lettres, ne respire le stoïcisme pur.

Qu'il veuille exposer un devoir, ou peindre un ca-

(1) *Act. des Apôt.*, XVIII, 14. — (2) *Ep.* 108.

ractère, ou essuyer des larmes, ou apitoyer des cœurs, ou décrire un phénomène du monde, ou s'entretenir familièrement avec un ami, Sénèque, dont l'esprit est naturellement ambitieux, n'a qu'un ton, celui de l'orateur. De là, une tendance à exagérer, laquelle s'accroît encore chez lui de l'influence du stoïcisme, qui n'est qu'un système d'exagération. Il cherche à frapper et à étonner, et il déclame. Cependant il lui arrive aussi de rencontrer la grandeur, l'éclat, l'énergie, les tours vifs et sententieux qu'il poursuit, et alors il est vraiment éloquent. Telle est la qualité, tel est le vice qui dominent en lui et qu'il porte partout, quoique dans des proportions très différentes. Mettez de côté ses expansions enthousiastes sur l'omnipotence du pouvoir absolu, dans lequel il voyait, comme Tacite, le repos de Rome épuisée par les discordes civiles, et la distinction stoïcienne entre le pardon et la clémence; et le traité *de la Clémence* n'offre point de déclamation, mais, d'un bout à l'autre, une noble et touchante éloquence. Dans le livre *de la Providence*, grand alors qu'il peint l'homme vertueux s'épurant et s'élevant dans l'adversité, il tombe quand il le place au-dessus de Dieu, par la faculté qu'il a de souffrir; comme si cette faculté était une perfection! Dans la *Consolation à Marcia*, dont la fin, sur les luttes de l'âme avec le corps, sur les élans vers le ciel et sur la félicité dont elle y jouit, est sublime, avec quelle force il parle du néant de la vie! Vous diriez Bossuet. Mais il présente de telle manière les avantages de la mort que la vie paraît absurde. A peu près étranger à la connaissance de la pensée, il a profondément scruté le cœur humain, dont il saisit les dispositions les plus cachées. Il dit à Marcia qu'elle retient et conserve la douleur de la mort de son fils, comme lui

tenant lieu de ce fils même. Ne semble-t-il pas étrange que la douleur d'avoir perdu un objet chéri le remplace dans l'âme? Rien de plus vrai néanmoins pour l'âme mélancolique et sensible. Il s'est légué lui-même à elle dans cette douleur. De pareils traits, assez communs chez lui, décèlent un observateur profond et exercé. Comme Tacite, c'est le moraliste de l'antiquité païenne qui est le moins Romain ou Grec, et le plus homme. Qui, en le lisant, ne s'écrie avec Quintilien : « Plût à Dieu que son goût eût répondu à son talent! *Velles eum suo ingenio dixisse, alieno judicio* (1)! »

MALEBRANCHE.

Malebranche naquit à Paris le 6 août 1638, et y mourut le 13 octobre 1715. Il était entré dans la congrégation de l'Oratoire en 1660. La faiblesse de sa complexion exigea une éducation domestique. Cependant il alla étudier la philosophie au collége de la Marche, et la théologie à la Sorbonne. Ensuite on voulut qu'il s'occupât de l'histoire ecclésiastique et de l'hébreu : il ne put y prendre goût. « A l'âge de vingt-six ans, ayant par hasard, dit Fontenelle, son biographe et son ami, rencontré chez un libaire le *Traité de l'homme*, de Descartes, il le lut avec un tel transport que des battements de cœur le forcèrent plusieurs fois à s'arrêter. Il fut frappé comme d'une lumière toute nouvelle qui en sortait, et dès lors il vit la science qui lui convenait. »

Ne laisser à notre esprit aucune source des idées générales et placer leur source unique en Dieu, qui

(1) *Institut. orat.*, lib. X, cap. 1.

nous les communique par une action intérieure et immédiate, tel est le propre de l'école de Zénon, dont Malebranche est le chef dans les temps modernes. Elle est l'opposé de l'école aristotélicienne ou écossaise, qui renferme exclusivement en nous la source des idées générales et nie qu'elles dépendent d'idées analogues subsistant en Dieu. Quoiqu'elles soient également fausses toutes les deux, néanmoins l'école malebranchiste attaque plus directement la constitution de l'âme. Qu'est-ce qui la constitue, sinon les idées générales, sans lesquelles elle ne saurait penser, c'est-à-dire rien comprendre? Otez seulement l'idée générale de l'être, et aucune conception n'est possible, pas même celle du néant, qui n'est conçu que comme négation de l'être. Enlever à l'âme ses idées générales, c'est lui enlever ce qui la fait pensante, c'est la détruire. Mais ces deux écoles, si contraires dans leur principe respectif, s'aventurent-elles aux premières conséquences, aussitôt elles se rapprochent, se rencontrent, finissent par se mêler, se confondre, se changer l'une dans l'autre; et le panthéisme est l'abîme où s'opère cette transformation monstrueuse. Ainsi, que l'école écossaise veuille, comme elle y est forcée pour se sauver du sensualisme, conserver aux idées générales leur réalité, puisque ces idées sont empreintes d'un triple caractère d'immutabilité, d'infinité, d'éternité, il faut qu'elle rende l'âme immuable, infinie, éternelle, qu'elle la fasse Dieu, en d'autres termes, qu'elle fonde Dieu dans l'âme. Fichte en a donné l'exemple. Mais l'âme, affaissée sous un tel poids, se hâte de s'en décharger et se fond dans Dieu. M. Schelling présente ce spectacle en Allemagne, M. Cousin en France. Or, voilà l'école malebranchiste qui, avant tout, est contrainte de résoudre l'âme en

Dieu ; car si l'âme ne renferme aucune source des idées générales, et qu'elles lui soient un emprunt de Dieu, c'est Dieu qui pense pour elle, qui devient sa substance, et elle n'est plus qu'un accident. Toutefois, le sens intime répugne si violemment à croire que lorsque nous pensons, c'est un autre qui pense en nous, que bientôt l'âme, qui s'était fondue en Dieu, fond Dieu en elle-même, et voilà l'école écossaise. Zénon et les stoïciens offrent cette révolution de l'école malebranchiste : tour à tour ils nous disent que l'âme reçoit ses idées du dehors, sa raison de la raison universelle, ou bien qu'elle porte en soi toute la source des idées, qu'elle est la raison universelle, qu'elle est Dieu. Pour n'avoir pas aperçu cette double phase du stoïcisme, les historiens de la philosophie ont cru ne trouver en lui que contradiction. Lorsqu'on écrit l'histoire de l'esprit humain, on doit comprendre que, en philosophie surtout, les extrêmes se touchent, et que l'erreur, dont la position est si glissante, passe rapidement de l'un à l'autre.

L'école écossaise, parce qu'elle concentre les idées dans notre esprit, et que dès lors elle ne peut concevoir rien de réel qui soit au-dessus de lui, attendu que la connaissance ne saurait dépasser les idées, implique dans son principe le naturalisme, qui exclut l'action immédiate de Dieu sur les êtres pour les conserver ; de même l'école malebranchiste, parce qu'elle concentre en Dieu les idées, et que dès lors elle ne peut concevoir rien de réel au-dessous de lui, rien qui pense et qui agisse, implique dans son principe le mysticisme, qui attribue à Dieu seul la réparation des effets de la chute primitive, et en exclut le concours de l'homme. L'une ne voit que les êtres particuliers, naturels, ne sort point de ce qu'on appelle la nature, rapporte tout à elle ;

l'autre ne voit que Dieu, l'être général, ne sort point de lui et lui rapporte tout : celle-là annule la cause première, celle-ci les causes secondes. Et qu'on ne pense pas qu'elles puissent se combiner de manière à faire leur juste part à la nature et à Dieu : il vient d'être montré que si elles demeurent immobiles, chacune dans son principe, elles se repoussent invinciblement; que si elles remuent et hasardent un pas, elles se confondent et ne forment plus qu'une seule école, qui, selon les circonstances, est malebranchiste ou écossaise. Aussi, tant que dure leur empire, l'esprit humain va du naturalisme au mysticisme, et réciproquement. Il oscille dans l'impuissance de rencontrer jamais le vrai naturalisme qui reconnaît la nécessité de l'action permanente de Dieu dans la conservation des êtres créés, ni le vrai mysticisme, qui admet le concours de l'actionde l'homme avec l'action de Dieu dans l'œuvre de notre réparation.

Mais occupons-nous de l'école malebranchiste, et en particulier de son chef; il mérite ce titre, moins peut-être par tout l'éclat qu'il a jeté sur elle que par la rigueur et la confiance sans borne avec lesquelles il en a embrassé et défendu le fondement. « Toutes nos idées, dit-il, se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui, en nous affectant, nous en donne la perception : notre volonté n'est que le mouvement que cette substance efficace nous imprime par les idées vers le bien (1). » Il revient là-dessus en mille façons, ou de lui-même, croyant avoir le moyen d'éclaircir encore, ou excité par les contradicteurs, avec qui il ne capitule jamais. De là s'échappent le panthéisme et le mysticisme comme l'eau d'une source vive; car, encore un coup, si les idées, qui sont ce qu'il y a d'essentiel en nous, se

(1) *Recherch. de la vérité*, liv. III, ch. VI

trouvent dans la substance de la Divinité, nous nous y trouvons nous-mêmes, nous en faisons partie, et, soit que nous nous conservions, soit que nous nous réparions, nous n'entrons pour rien dans notre conservation ni dans notre réparation, qui sont l'œuvre exclusive de Dieu. Eh bien, comme un enfant qui se joue tranquille sur le bord d'un gouffre où le plus léger mouvement peut l'engloutir, Malebranche s'est bercé en sécurité, sa vie durante, sur son principe. Voyez-le à plusieurs reprises combattre le panthéisme dans Spinosa, et le repousser, avec une ardeur non moins naïve, comme un ennemi qui, sous le nom d'*amour pur*, d'*amour désintéressé*, ou sous celui de *prémotion physique*, de *grâce efficace*, vient faire irruption chez lui; composer le *Traité de l'amour de Dieu*, contre Lamy et Fénelon, quoiqu'il ne nomme point celui-ci; les *Réflexions sur la prémotion physique*, contre Boursier, et une partie des *Réponses à Arnauld*, sans s'apercevoir que Lamy, Fénelon, pour établir l'amour pur; Boursier et Arnauld, la prémotion physique, la grâce efficace irrésistible, se servaient précisément de ses opinions, et n'avaient d'autre tort que d'en faire une application immédiate et juste : car si le dernier les attaquait dans l'ordre de la nature, il les admettait, au moins implicitement, dans l'ordre de la grâce. Supposez un instant que l'âme n'ait aucune force, que Dieu produise tout en elle, il est clair que l'amour qui la portera vers lui, ne venant que de lui-même, comme tout le reste, sera indépendant d'elle, sans retour sur elle, c'est-à-dire sans motif de plaisir, de récompense, de bonheur enfin, ou désintéressé. Dans la même hypothèse que l'âme est foncièrement privée de force; car peu importe que ce soit ici par la chute primitive, comme

dans l'autre cas par sa constitution, où trouvera-t-elle le moyen de résister à la grâce, au mouvement surnaturel que Dieu lui imprimera? Malebranche, soutenant le contraire, ne s'entend point.

Disons-le hardiment, avec sa réputation prodigieuse, cet homme n'est qu'un penseur du second ordre : il manque de génie. Quoique plein d'élévation, il est sans profondeur. Nous ne voulons pas le comparer à Locke; et cependant, comme lui, il soutient que notre âme est ce qu'il y a de moins connu : par ce trait, il est jugé comme métaphysicien. La métaphysique peut-elle reposer dans la connaissance de Dieu sans la connaissance de l'âme? Ces deux connaissances sont corrélatives. Elles commencent, marchent ensemble et se complètent mutuellement. Dès qu'on les sépare et qu'on regarde celle de l'âme comme nulle, on sape la métaphysique dans l'un de ses fondements, et on l'ébranle dans l'autre. Que Malebranche s'élève à la contemplation de l'Être divin, il ne le saisit que faiblement, et son système d'optimisme révèle assez quelle superficielle compréhension il a de Dieu. Au fond, il n'est pas moins traître que Spinoza à la grande révolution opérée par Descartes dans la philosophie. L'esprit humain se replie sur lui-même avec une vigueur inouïe, juge des forces nouvelles qu'il trouve en soi, se rend compte de leur étendue, et apprend quelle est sa puissance réelle; il apprend en même temps quelle est la puissance réelle des autres êtres créés, puissance qui s'était dérobée à lui depuis qu'il avait cessé d'avoir la juste mesure de la sienne; et, les coordonnant avec la puissance de Dieu, il rétablit dans leur vérité l'empire des causes secondes et l'empire de la cause première, et ramène l'harmonie des choses. Cependant la doctrine cartésienne s'écar-

tait dans un sens de cet admirable mouvement de rénovation auquel elle avait donné naissance. Son fondateur enseignait que les corps sont passifs et les animaux de pures machines, et que c'est Dieu qui les anime et les meut. Il ne reconnaissait pas non plus à l'esprit toute la force qui lui appartient, et exagérait celle qu'il reçoit de Dieu. Cette doctrine tendait à ravir entièrement l'activité aux créatures et à détruire les causes secondes. Vous croyez que Malebranche s'arrêtera sur cette pente funeste : oh non! il s'y laissera glisser aveuglément, comme la feuille sur l'onde rapide. A Leibnitz est réservée la gloire de retenir le cartésianisme dans la grande voie de l'école platonicienne, qui est celle de la vérité. C'est lui qui l'interprète ou plutôt qui le continue dans la métaphysique, ainsi que dans les mathématiques, de même que Bossuet dans la théologie et Newton dans l'astronomie. Pourtant Malebranche n'en est pas moins célébré comme le plus illustre disciple de Descartes ; et presque comme un métaphysicien incomparable. En effet, il peut causer cette illusion à quiconque n'a pas l'habitude de démêler le mensonge sous quelque dehors qu'il se déguise. Aucun auteur ne rend plus spécieux ce qui n'a point de solidité, ne voile avec plus d'art ce que ses idées ont d'extraordinaire, de dur et de faux. Chez lui, l'erreur parle à s'y méprendre le langage de la vérité. Joignez cette confiance ferme qui impose, cette simplicité expansive, cette candeur singulière, qui persuadent, cet enthousiasme vrai qui subjugue. De là l'ascendant qu'il conquiert à son école. Les prestiges dont il sait la parer éblouissent d'une manière ou d'une autre les esprits les plus cultivés et les plus pénétrants. Si la force de l'esprit humain renouvelé par le christianisme la pré-

cipite et la tient dans l'oubli pendant un siècle, elle se relève de nos jours, et c'est au nom de Malebranche qu'on tente d'expliquer philosophiquement la théocratie du moyen-âge, et d'y ramener le monde, comme à son régime véritable et définitif. Quelque opposés que soient dans leurs résultats le mysticisme extérieur ou la théocratie préconisée aujourd'hui, et le mysticisme intérieur ou le quiétisme du XVII^e^ siècle, ils reposent sur le même fondement : que la raison et la volonté ne nous appartiennent point, mais qu'elles sont un don continuel de Dieu. Alors supposez avec les quiétistes que c'est intérieurement et directement que Dieu pense et veut en nous : comme ses pensées et ses volontés ne peuvent être que vraies et droites, nous sommes nécessairement dans la vérité et le bien, et nous n'avons pas besoin de secours extérieurs pour nous aider à nous y maintenir. Dans ce cas, tombent, par leur inutilité même, le sacerdoce, le gouvernement et les lois. Supposez, au contraire, avec les théocrates actuels, que Dieu nous communique le penser et le vouloir extérieurement et par l'intermédiaire du sacerdoce : le sacerdoce, et par lui le gouvernement et les lois, deviennent, par rapport à nous, la loi suprême du vrai et du bien ; nous ne sommes rien que par eux, et nous voilà sous leur dépendance absolue. Ainsi l'école malebranchiste engendre tour à tour l'anarchie qui disloque la société et la théocratie qui l'écrase. Si Lamy et Fénelon ne provoquèrent point le renversement des institutions ecclésiastiques et civiles, MM. de Maistre et de Lamennais en ont provoqué l'omnipotence, et l'on sait avec quelle impétuosité. L'école écossaise, selon la trempe des esprits qui la dirigent, pousse également à ces excès contraires, nouvelle preuve de l'affinité qui existe entre ces deux écoles, et

qui tend essentiellement à les changer l'une dans l'autre.

Malebranche se fonde sur deux raisons principales pour reléguer en Dieu les idées générales. Il dit d'abord que, ces idées ayant un caractère d'infinité, il est impossible qu'elles appartiennent en aucune façon à l'âme, qui est finie. Ceci confirme l'observation déjà faite, qu'il n'a point de profondeur. Il lui en fallait peu cependant pour découvrir que l'infini n'est pas uniquement dans Dieu, qu'il est à certains égards dans chaque être, où Dieu a mis plus ou moins l'empreinte de son iufinité, et jusque dans la pierre, qui se divise sans terme. Or l'âme, qui, parmi les êtres créés, porte en soi à un degré supérieur l'image de Dieu, doit offrir des traits plus forts d'infini. Oui, dans l'être incréé seul est l'infini absolu; mais dans les êtres créés sont des infinis relatifs. Malebranche connaissait l'existence des divers ordres d'infini, puisqu'il en parle dans ses *Méditations chrétiennes;* il est étonnant qu'il n'ait pas su les employer pour vaincre cette difficulté. L'autre raison qui le détermine à placer les idées en Dieu, c'est que cela nous met dans la plus grande dépendance de lui. Effectivement, il serait difficile d'en concevoir une plus étroite; elle l'est au point d'anéantir notre être spirituel. Il ajoute que le plus grand honneur en revient à Dieu. Eh quoi! Dieu peut-il se trouver honoré d'avoir produit des êtres qui ne sont rien et dont il est obligé de remplir lui-même les fonctions! Quelle bizarrerie!

L'auteur n'est guère plus heureux dans le choix de ses autorités. Saint Augustin, qu'il ne cesse d'invoquer, dit souvent, il est vrai, que nous voyons en Dieu les idées générales, ou, comme il parle, les vérités éternelles. Mais prétend-il que nous ne les voyons que là? Nullement. Entre autres passages décisifs, en voici un

de son ouvrage le plus populaire. Après avoir fait la revue des principales espèces d'idées générales et peint les grandeurs et les merveilles qu'elles produisent en nous, il s'écrie : « Ces idées sont mon esprit, et mon esprit c'est moi-même. Que suis-je donc? Quelle nature suis-je? Une vie qui de tous côtés se déploie à l'infini. *Hoc est animus, et ego hoc ipse sum. Quid ergo sum? quæ natura sum? Varia multimodo vita et immensa vehementer* (1). » Ainsi, selon saint Augustin, les idées générales sont notre esprit lui-même, et nous les voyons dans nous aussi bien que dans Dieu. Si elles sont en Dieu, comme dans leur source première, elles sont en nous et pour nous comme dans leur source seconde. C'est pourquoi Plotin et Leibnitz disent que chaque esprit est un monde intelligible, les esprits particuliers un monde intelligible subalterne, l'esprit général, le monde intelligible suprême. Or, comme les idées générales, en tant qu'elles se trouvent dans nous et constituent notre entendement, sont une image des idées générales en tant qu'elles se trouvent dans Dieu et constituent son entendement, et que les nôtres ont besoin d'être unies aux siennes pour avoir leur force, il s'ensuit que nous voyons à la fois en Dieu et en nous les idées générales, et par conséquent tout, puisqu'elles sont la lumière de la pensée. En combattant Malebranche, Arnauld eut le tort de soutenir que c'est en nous seulement que nous voyons toute chose, ce qui le jetait dans l'école écossaise, et d'affirmer, après saint Thomas, que l'opinion de saint Augustin n'est point que nous voyons en Dieu les vérités éternelles, en ce sens que nous les y contemplions, mais en ce sens que nous les y concevons comme

(1) *Conf.*, lib. X, cap. XVII.

un effet dans sa cause, ce qui, d'ailleurs, le jetait encore dans l'école écossaise. Un tel écart est d'autant plus étonnant dans Arnauld qu'il paraît n'avoir attaqué Malebranche qu'à la prière de Bossuet, qui, disciple de saint Augustin, enseigne lui-même cette contemplation (1).

Malgré tout, il est peu de philosophes, même parmi ceux qui n'ont pas erré, comme Malebranche, sur les principes fondamentaux, dont les écrits soient plus propres que les siens à ouvrir l'esprit à l'étude de la métaphysique, à le former aux méditations abstraites qu'elle demande, en le dégageant des sens et l'attirant sans relâche et avec une merveilleuse aisance dans les objets intellectuels. Par le caractère même de sa doctrine, qui montre Dieu faisant tout dans les créatures, et dès lors toujours et immédiatement présent à toutes, les choses qui enchaînent le plus fortement la pensée à la matière, par exemple, les plaisirs, deviennent sous sa main magique des moyens de l'y soustraire et de l'élever à l'esprit souverain. Avec lui, on ne peut rester dans cette basse région des images, des figures et des impressions qui passent. Par une force secrète, il faut le suivre dans la haute région des réalités et des affections immuables. Mais défiez-vous de cette facilité avec laquelle il vous emporte; il est loin d'être un guide sûr dans la recherche de la vérité, quelque habile qu'il se montre à susciter les dispositions qui peuvent y conduire.

Le plus étendu des ouvrages de Malebranche, celui qui a fondé sa réputation, c'est la *Recherche de la vérité*. Les six livres qui le composent sont, sauf le troisième, où il expose son système particulier, la réunion et le développement des idées que renferment le *Discours sur*

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, art. 5 et ailleurs.

la méthode, les *Passions*, l'*Homme*, le *Monde* et l'*Optique*, de Descartes. Dans le premier, le second, le quatrième et le cinquième, il analyse les sens, l'imagination, les inclinations et les passions; il montre comment ces facultés nous abusent, et dans le sixième comment elles nous mènent à la vérité ou par quels moyens l'esprit acquiert la rectitude et la force dont il est susceptible. Quoique, pour le fond, cet ouvrage ne présente rien de nouveau, il paraît souvent original. Chacun des livres est un traité complet sur la matière. Disons, en passant, qu'à l'exemple des penseurs spiritualistes, Malebranche y marque la grande influence que le physique exerce sur le moral, et que nos soi-disant philosophes et nos physiologistes se vantent d'avoir signalée les premiers. Malheureusement on trouve dans cet ouvrage, et portée à l'excès, la prétention de Descartes de vouloir tout expliquer dans la nature physique, de n'y laisser aucun mystère, prétention qui, du reste, a eu l'heureux effet de susciter la plupart des grandes découvertes dont s'enorgueillissent les temps modernes, mais qui conduit aussi à des explications souvent arbitraires et quelquefois absurdes ou ridicules. Dans les *Conversations chrétiennes*, Malebranche applique ses principes philosophiques à la théologie, et dénature presque tous les dogmes qu'il cherche à établir. Ainsi, il fait de la chute originelle l'occasion et non point le but de l'incarnation, jugeant celle-ci nécessaire, encore que notre nature eût conservé l'intégrité primitive, afin de lui donner une dignité qu'elle n'aurait point en elle-même. Là, du moins, il est conséquent. La nature humaine, telle qu'il l'imagine, créée avec cette passivité, cette inertie qui l'annule, ne saurait être quelque chose que par celui qui

est tout, et a besoin qu'il vienne s'unir à elle pour la dignifier. Le *Traité de la nature et de la grâce* est consacré à produire son système d'optimisme. De ce traité, naquit la longue et amère querelle avec Arnauld, qui eut souvent l'avantage dans les matières religieuses. Il serait impossible d'exposer et surtout d'examiner ici cet optimisme. En définitive, au surplus, il ne diffère point des autres. Supposant comme eux que cet univers est le plus parfait qui pût être fait, il en ravale le Créateur au niveau de l'artiste qui s'épuise dans son chef-d'œuvre. Les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, et les *Méditations chrétiennes*, présentent à peu près les mêmes choses que les *Conversations* et le *Traité de la nature et de la grâce*, mais sous un autre jour, avec plus de détail et une supériorité marquée de composition. La forme des *Méditations chrétiennes* est admirable. C'est un dialogue entre le lecteur et la raison souveraine, où règne un ton sublime, et qui rappelle les deux derniers livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*, quoiqu'il n'en ait pas l'onction. Les erreurs qu'il renferme en atténuent néanmoins l'effet. Le style est plus magnifique dans les Entretiens, où l'auteur expose particulièrement les merveilles de la création. Cependant l'ouvrage le plus important de Malebranche est peut-être son *Traité de morale*. Il y rassemble en corps de doctrine les idées et les observations qu'il avait semées dans ses autres écrits. En général, elles sont vraies, l'auteur y paraît moins d'accord avec ce que ses principes ont de mauvais, et plus avec ce qu'ils ont de bon, que lorsqu'il s'occupe de théologie. Or, par ce bon côté, qui nous rappelle continuellement à Dieu, qui nous fait marcher à la clarté de sa lumière et interroger pour notre conduite les maximes éternelles de

l'ordre, qu'il consulte dans la sienne, nous voyons les grandes raisons de chacun de nos devoirs jusqu'aux plus minimes, et nous concevons le respect le plus haut et le plus légitime de nous-mêmes. Dans les écrits de ce genre, où la morale s'appuie sur la religion, on ne manque pas de parler de présence de Dieu, de lumière céleste, d'ordre immuable; mais ces mots n'y ont souvent aucune signification ou n'éveillent que des idées confuses. Malebranche, par le plan seul qu'il suit, nous tient en face de Dieu et de l'ordre, et nous les montre éclairant et réglant tous nos pas. Il ne dépendait point de lui d'en écarter un défaut inhérent à l'époque où il vivait, et dont n'est exempt aucun des ouvrages de morale qu'elle a produits, je veux dire le trop grand dédain des biens temporels. La régénération sociale que le christianisme a opérée, et qui les recommande à l'estime et à l'ambition de l'homme, n'étant point alors passée dans les lois, on n'écrivait encore que sous l'influence de la régénération religieuse, qui, privée de ce contre-poids naturel, devait se fausser, les méconnaître, et donner un prix exclusif aux biens de l'autre vie. Ainsi que saint Augustin, Malebranche a été quelquefois appelé le *Platon chrétien;* mais entre saint Augustin et Malebranche éclate la différence du génie et du talent. Malebranche est Platon, comme le météore serpentant dans une région du ciel qu'il enflamme est l'astre dont la lumière inonde l'univers.

Troisième école. Deuxième altération des idées, fondement de l'idéalisme.— École Écossaise.— Kant.—Fichte. —Maine de Biran.

ÉCOLE ÉCOSSAISE.

Cette école est appelée aussi école du *sens commun*, école des *sens moraux*. Notre esprit a-t-il en soi la source des idées générales, et ces idées dépendent-elles d'idées supérieures, éternelles, subsistant dans l'esprit incréé? ou bien n'en dépendent-elles point et ne sont-elles relatives qu'à elles-mêmes? ou bien notre esprit n'a-t-il point en soi leur origine et ne les trouve-t-il qu'en Dieu, en s'unissant intérieurement et uniquement à lui? ou bien enfin les dérive-t-il des sens par abstraction? Ces quatre manières d'envisager les idées forment les quatre écoles philosophiques qui se disputent la pensée.

Peut-être n'en est-il aucune qui ne se soit réclamée d'Aristote, et qui n'ait trouvé en lui quelque passage qui la favorise. Aristote, en effet, soit parce qu'il aurait porté son application sur les sciences naturelles et politiques plus que sur la métaphysique, soit parce qu'il affecte la concision, ne conserve pas toujours dans l'exposition de ses travaux philosophiques cette netteté qui écarte les interprétations diverses. Cependant quand on le lit sans préoccupation, sans envie de trouver chez lui telle ou telle façon de voir, quand on l'étudie dans son ensemble, qu'on se pénètre de son esprit, on reste convaincu que sa doctrine consiste : en ce que

nous avons en nous l'origine des idées générales, mais qu'elles ne dépendent pas d'idées supérieures, qui sont en Dieu, comme Platon l'enseigne, et qu'elles sont indépendantes ou seulement relatives à elles-mêmes. Cette doctrine s'appuie sur les passages les plus nombreux, les plus suivis, les plus explicites; c'est celle qui ressort le mieux de ses ouvrages, je dirai même qui les domine.

Quant au premier point, c'est-à-dire que nous portons en nous l'origine des idées générales, voici comment il l'établit dans ses dernières *Analytiques* (1). « Ce n'est point par les sens, dit-il, que nous acquérons la science, car les sens ne nous apprennent que le *particulier*, que ce qui existe dans un lieu et dans un temps, tandis que la science est la connaissance de l'*universel*, ou de ce qui est indépendant des lieux et des temps. Les démonstrations, les raisons des choses sont universelles : or, l'universel est hors du domaine des sens; il est donc manifeste que ce n'est point par eux que nous pouvons y parvenir. Pussions-nous reconnaître par les sens que les trois angles d'un triangle valent deux angles droits, nous en demanderions encore la démonstration, la raison, car jusque là nous ne la saurions pas. Les sens ne nous font connaître qu'un triangle particulier, et la science est la connaissance de l'*universel*, parce que là seulement se découvre la raison de ce qui est dans le *particulier*. » C'est-à-dire, pour préciser la pensée de l'auteur dans cet exemple, on ne comprend que dans le triangle général ce qui est dans le triangle particulier. Si la science ne vient pas des sens, les idées générales qui en sont le fondement n'en viennent pas davantage :

(1) Liv. I, ch. XXXI.

elles résident donc avec la science dans l'entendement. C'est pourquoi il dit dans son *Traité de l'âme* (1), que l'*entendement renferme en puissance les choses intelligibles*. Ces *choses intelligibles* sont, dans le langage commun, les idées générales.

Quant au second point, que ces idées ne soient relatives qu'à elles-mêmes et ne dépendent pas d'idées supérieures, éternelles, subsistant hors de notre esprit, dans l'esprit souverain, Aristote s'efforce de l'établir; et c'est sur ce point que roulent les attaques presque continuelles qu'il dirige contre Platon. Il serait trop long de placer ici des fragments de cette polémique, qui la fissent connaître dans son ensemble. Mais voici un passage de la *Morale* d'Aristote (2), dans lequel il conteste que le souverain bien de l'âme soit hors d'elle. « Il est absurde de chercher la vie non pas dans soi, mais dans un autre, et de transporter là sa jouissance; car ce qui appartient à l'homme par sa nature est pour lui ce qu'il y a de plus exellent et de plus heureux. La meilleure vie pour l'homme est donc celle qu'il trouve dans son âme; elle est pour lui le souverain bien. » De cela seul qu'Aristote place le souverain bien de l'âme dans l'âme même, il nie que nos idées dépendent d'idées supérieures, car celles-ci renfermeraient un bien plus élevé que les autres, et qui par conséquent serait pour l'âme le souverain bien. Ainsi, d'un côté, Aristote, refusant aux sens la source des idées générales, se sépare d'Épicure; de l'autre, concentrant cette source dans notre esprit, il se sépare de Platon; il prend sa position entre eux. Voilà celle de l'école écossaise. Cette position est-elle possible? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

(1) Liv. III, ch. IV. — (2) Liv. X, ch. VII.

Il est dans les idées générales quelque chose d'immuable, d'éternel, et il faut ou bien que l'âme soit unie à un être immuable, éternel, comme l'affirme Platon ; ou bien que l'âme soit elle-même immuable, éternelle, c'est-à-dire Dieu, comme le soutient Fichte, en raisonnant sur le principe de Kant, qui est celui de l'école écossaise. Car, pour le dire en passant, l'école allemande, non pas celle de Leibnitz, qui est restée fille vraie de l'école platonicienne, mais celle de Kant, dégénérée de cette grande origine, se confond avec l'école écossaise. Leur principe est absolument le même, et il n'est entre elles d'autre différence que celle qui résulte du caractère national, spéculatif en Allemagne, pratique en Écosse. Remonter au système platonicien, ou tomber dans le panthéisme, telle est donc l'alternative de l'école écossaise dans sa position flottante, sans appui ; et cette alternative est pressante, inévitable. En vain s'efforcerait-elle d'enlever aux idées générales dont elle reconnaît l'origine dans l'âme, ce caractère immuable, éternel, qui leur est propre, elle ne saurait y parvenir. Il ne reste alors qu'à les détruire, et on la voit, en effet, les affaiblir, les atténuer, les réduire à de pures possibilités, presque en rien différentes des abstractions que les sensualistes dérivent des sens, et qui n'ont d'autre réalité que le mot qui les exprime. Outre qu'en attaquant ainsi la réalité des idées générales, qui sont la base de son existence, l'école écossaise se sape elle-même et s'incline vers le sensualisme, que résulte-t-il de là? une allure timide, étroite, mesquine.

Aussi n'a-t-elle pour adeptes que des intelligences sans énergie, subtiles, minutieuses : ce sont les seules qu'elle puisse conserver, parce qu'elles sont seules en harmonie avec elle. A commencer par son fondateur,

par Aristote, supérieur au reste dans d'autres parties, quoi de plus vague, de plus arbitraire, de plus ruineux que ses catégories, et en général sa métaphysique? Il a presque abaissé toute la philosophie à la logique, c'est-à-dire à de vaines et stériles formules, fécondé l'art ridicule des sophistes et engendré la scolastique du moyen-âge, ce fléau de la pensée et de la vérité. Si, franchissant les siècles et des noms ignorés, on passe du chef antique de cette école à son disciple moderne, à Kant, on le voit ramener aussi des catégories, des subtilités revêtues de formes bizarres, nuageuses, enveloppées d'une obscurité plus grande encore que celle de son maître. Pour ne pas lui ressembler en tout et aller plus loin que lui, il déclare que les idées générales qui ne peuvent pas se vérifier par l'expérience n'ont rien de réel. Mais n'est-ce point induire à croire que celles qui se vérifient ne tirent leur réalité que de l'expérience? tels sont les exploits des chefs de l'école écossaise; voilà comment ils l'illustrent et la respectent. Soyons justes, cependant : parmi ses sectateurs, elle compte un grand métaphysicien, capable de lui donner de l'éclat, si elle pouvait en recevoir. Saint Thomas lui est demeuré fidèle; lui seul, avec son intelligence vigoureuse, a su se tenir ferme dans la position mouvante que cette école s'est faite; lui seul a conservé toute leur réalité aux idées générales. Mais si un esprit aussi mâle a porté le joug d'une pareille école, c'est qu'à l'époque de barbarie et d'ignorance où il a vécu, Aristote régnait en souverain, était l'oracle de la sagesse. Passerons-nous sous silence l'auteur d'*Émile* et du *Contrat social?* Il faut aussi l'accorder à l'école écossaise. Moraliste et politique profond, mais non point métaphysicien, Rousseau était pour elle une conquête

facile. Qu'elle ne se glorifie pas néanmoins des hautes et courageuses vérités qui tombent de sa plume éloquente : quel est l'homme assez étranger à l'antiquité pour ne pas sentir qu'il s'était nourri de Plutarque, de Sénèque, de Tacite, des *Lois* et de la *République* de Platon, et que là s'allumait son enthousiasme?

Mais suivons l'école écossaise. Nous allons la voir, glissant sur sa pente rapide, franchir un degré décisif qui l'abaisse au niveau du sensualisme. Jusqu'ici elle a atténué, réduit à de pures possibilités, soumis à la vérification de l'expérience, les idées générales qui constituent l'âme, la pensée, et dont la perception donne la connaissance; maintenant deux de ses chefs, Reid et Dugald-Stewart, vont les confondre avec la perception même, les attaquer dans leur essence et n'en faire que de pures conceptions. C'est dans ce dessein que Reid donne à son école l'origine suivante : « Au XI^e^ siècle, dit-il, Rosselin ou Rousselin, maître du célèbre Abélard, soutint qu'il n'y a rien dans l'*universel* que les termes ou les noms. Ses partisans furent appelés *nominalistes*, et ses adversaires *réalistes*. Quelques personnes adoptèrent une opinion intermédiaire : l'*universalité* que les *réalistes* plaçaient dans les choses, et les *nominalistes* dans les noms, ils la mirent dans nos conceptions, prétendant qu'elle ne pouvait être ni dans les noms ni dans les choses; de là vint le nom de *conceptualistes* qu'on leur donna. » Reid s'empare de cette erreur, qui détruit la pensée. En effet, ou la pensée n'est rien, ou elle est dans les idées générales qui forment son essence. Confondre ces idées avec les perceptions, comme les perceptions sont fugitives, c'est faire la pensée fugitive comme elles, c'est lui ôter son existence permanente, réelle, et lui en donner une

coupée par autant d'intervalles qu'elle produit d'actes, ou qu'elle a de perceptions différentes, c'est la faire sans cesse périr et renaître, c'est la réduire à n'être qu'une incompréhensible illusion. Je vais plus loin, et je demande aux *conceptualistes :* si l'idée n'est que la perception, elle commence donc et finit avec celle-ci; et, semblable à ces bulles légères que le souffle de l'enfant lance, qui brillent un instant et s'évanouissent, ne laissant plus de trace, l'idée une fois passée, il n'en reste rien dans l'esprit; car telle est la perception que, lorsque l'esprit en quitte une pour passer à une autre, la première n'est plus rien pour lui. Mais alors, que l'esprit veuille rappeler la perception évanouie, comment le pourra-t-il? Par le même moyen qu'il l'a formée la première fois, c'est-à-dire sans doute par un rapport quelconque entre l'esprit et l'objet perçu; car s'ils étaient complétement étrangers l'un à l'autre, la perception ne pourrait jamais se renouveler. Mais ce rapport, ce lien indispensable, qu'est-ce autre chose que l'idée, qui reste dans l'âme lorsque la perception n'est plus? Si donc l'idée, n'étant que la perception, s'enfuit avec elle, le rapport n'existe plus, et l'esprit ne saurait la recouvrer ; je dis plus, ce rapport n'a jamais pu exister, et l'esprit est dans l'éternelle impossibilité de connaître encore, c'est-à-dire qu'il est anéanti, qu'il n'est rien. Voilà cependant le conceptualisme. Avions-nous raison de dire qu'il est une chute dans le sensualisme? Annuler les idées générales en nous pour les réduire à des conceptions passagères, ou les dériver du dehors par le sens comme de pures abstractions, le résultat est le même quant à l'âme, c'est toujours ne faire de celle-ci qu'une capacité vide. Mais la philosophie, qui roule sur l'âme, n'est donc alors qu'une étude de chimères.

Ainsi semblent la voir Reid et Dugald-Stewart, qui la présentent simplement comme une méthode. Leur pensée est nettement exprimée par le traducteur de l'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques* de Dugald-Stewart, lorsqu'il dit dans un discours préliminaire (1) que *la philosophie est tout entière dans la méthode.* Ce dernier trait complète la ressemblance entre les conceptualistes et les sensualistes. La méthode est donc la philosophie! Oui, comme le chemin qui conduit à Rome est Rome, comme l'échafaudage qui servit à élever la basilique de Saint-Pierre est cette basilique. Les Écossais confondirent aussi l'image avec la conception, qui fut tout.

Avec cette doctrine ils croyaient renverser l'idéalisme de Berkeley, qui nie l'existence des corps, et prétend, comme Malebranche, que Dieu lui-même produit en nous la sensation, et le scepticisme de Hume, qui attaque la notion de cause. Nous sommes persuadés que les corps existent, et qu'il y a des événements qui causent d'autres événements. Or, pourquoi en sommes-nous persuadés? Selon l'école écossaise, parce que nous concevons que c'est ainsi; et c'est ainsi, parce que nous le concevons : du moins, rien ne saurait prouver que c'est autrement que de le concevoir autrement, la conception formant notre unique moyen de connaître.

Cependant Berkeley n'aurait-il pas répondu que Dieu produit les conceptions de même que les sensations, et Hume que les conceptions, s'interrompant sans cesse, ne peuvent soutenir la notion d'un rapport constant, tel que celui de cause et d'effet?

Mais l'idéalisme de l'un et le scepticisme de l'autre

(1) Page 84.

ne tenaient point à ce que l'idée et l'image sont distinguées de la conception.

Par quelle raison Berkeley conteste-t-il la possibilité de démontrer l'existence réelle du monde ? Par l'impossibilité de comprendre comment la matière affecte l'esprit, en d'autres termes, comment le corps est uni à l'âme. Pourquoi Hume assure-t-il qu'on ne peut connaître certainement la liaison des causes et des effets ? Parce qu'il lui paraît au-dessus de l'esprit humain de pénétrer les opérations de la nature, soit spirituelle, soit physique, et d'y voir les causes produire leurs effets, c'est-à-dire de comprendre comment les phénomènes naissent dans l'univers, et les actes de pensée et de volonté dans l'âme. Or, quel rapport y a-t-il entre ces difficultés et les idées non confondues avec les actes de l'intelligence? Kant n'y en a vu aucun, puisque lui, qui déclare n'avoir entrepris l'étude de la philosophie que pour réfuter Hume, a pris une tout autre marche. Dès lors, c'est bien gratuitement que Reid et Dugald-Stewart ont eu recours à la doctrine conceptualiste pour l'opposer aux théories sceptiques de leurs deux compatriotes. Par là, non seulement ils ont manqué leur but, puisque, à l'égard des principes, ils ne se sont pas même rencontrés avec leurs adversaires, mais ils ont frappé la philosophie dans son fondement ; ils l'ont minée, anéantie, autant qu'il était en eux, en supprimant leur réalité aux idées générales pour n'en faire que de fugitives perceptions. Ce coup mortel, porté par eux à la science, a retenti jusque dans leur langage et l'a bouleversé. L'assentiment donné par l'esprit à un principe soumis à son examen, et dont la vérité le frappe, s'était toujours appelé *conviction* ; il prend chez eux le nom de *croyance*, jusqu'alors consacré particulièrement

aux dogmes révélés, que la raison accepte comme des faits, et qu'elle ne juge pas, parce qu'ils sont hors de son domaine. De même, le mot *idée*, corrélatif à celui de *conviction*, car c'est dans les idées que se trouvent les raisons des choses, que se font les démonstrations d'où les convictions sortent, a fait place au mot *fait*, corrélatif à celui de *croyance*, parce que les faits se constatent et ne se démontrent pas; que, loin de donner la raison d'eux-mêmes, ils l'attendent d'ailleurs, et par conséquent ne peuvent être qu'un objet de croyance. Qu'on y prenne garde, cette transformation des termes n'est point un effet de hasard ou de caprice; elle est obligée autant que significative. Affaiblie, dégradée par le conceptualisme, l'intelligence perd le droit d'appeler du nom énergique et indépendant de *conviction* les jugements qu'elle porte; faibles, incertains, plus ou moins empiriques, chancelants comme elle, il faut qu'elle leur cherche la dénomination indécise, asservissante de *croyance :* aussi, par un instinct de sa nature, cette école s'est-elle appelée école du *sens commun.* Le sens commun, en effet, ne s'élève point à l'explication des choses, mais s'arrête au simple fait de leur existence.

Il faut le dire cependant : si d'un côté les travaux de Reid et de Dugald-Stewart sont funestes à la philosophie, d'un autre, venant s'ajouter à ceux de Shaftesbury, de Hutcheson et de Smith, ils ont soutenu la doctrine du devoir contre l'épicurisme, que favorisaient Spinosa, Locke et d'autres écrivains. En invoquant l'expérience journalière de chacun, les premiers établissent un ordre d'affections différentes de celles qui naissent de la sensibilité physique, et leur donnent pour source une autre sensibilité qu'ils appellent *morale.*

Shaftesbury, Hutcheson, Smith, avaient signalé l'existence de ces affections et fait valoir leur empire. Ils les rapportaient à trois racines principales qu'ils appelaient *sens du vrai*, *sens du bon* et *sens du beau :* de là le nom d'école des *sens moraux* qu'a reçu encore l'école écossaise. Reid et Dugald-Stewart, qui ordinairement nomment ces sens *principes actifs*, *facultés actives*, les ont mieux expliqués, et en ont fait un corps de doctrine assez complet dans leur point de vue.

Cependant la doctrine des sens moraux repose-t-elle sur une base inexpugnable? Assaillie par Bentham, je la vois trembler, succomber sous les coups que lui portent cette main vigoureuse. Comme les *Écossais*, il procède par l'expérience, mais avec une autre profondeur que ses adversaires. Il creuse, il anatomise, pour ainsi dire, chacune des affections qu'ils opposent, et là où vous croyez suivre la voix du devoir, il vous fait entendre la voix mystérieuse d'un intérêt déguisé, et vous force à reconnaître que c'est celle-là qui vous dirige. Dans tout sacrifice, il vous révèle et vous contraint d'avouer l'intérêt d'un plaisir plus grand que le plaisir immolé. Il n'excepte aucun acte, pas même l'hommage que vous rendez à Dieu. Cet homme vous entoure d'une telle multitude d'observations recueillies partout dans la conduite privée, dans la vie publique, dans les lois, dans les institutions; il vous presse avec une telle force d'analyse et de raisonnement qu'il vous ravit jusqu'à l'idée du devoir, et ne nous laisse comprendre que l'intérêt. On ne saurait échapper à ses prises et ressaisir cette idée qu'en descendant au fond de notre être pensant, où elle subsiste indestructible. Mais là ne sait point pénétrer l'école écossaise.

Malgré son impuissance, on la préconise, on l'implante chez nous, on l'introduit dans l'enseignement universitaire, comme seule capable de donner la science de l'homme et de résoudre les grandes questions qui le travaillent aujourd'hui sur sa destinée. Savez-vous le titre qui recommande l'école écossaise et lui assure la prééminence? c'est qu'elle est seule une école expérimentale, et qu'elle ne marche qu'appuyée sur l'observation. Qu'est-ce donc que cette observation dont on fait tant de bruit? Veut-on qu'elle consiste à étudier la nature, à ne raisonner que d'après des idées fondées sur elle, par opposition à la scolastique, qui n'étudiait que les vaines formules d'Aristote, et croyait philosopher en discutant à perte de vue les mots de *matière*, de *forme*, d'*agent*, de *patient*, de *substance*, d'*accident*, enfin les dix catégories et l'interminable kyrielle des *quiddités* et des *entités?* Mais l'école écossaise ne prétend pas sans doute étudier la nature ou la pénétrer en constatant un ordre d'affections qui se rencontrent vulgairement dans la vie; car constater des affections n'est pas les étudier, les expliquer. Elle ne peut donc se glorifier de cette étude qu'autant qu'elle entre dans l'âme, qu'elle considère ses puissances, leurs rapports et leurs actes divers; car c'est là seulement que se trouve la raison des affections qu'elle constate; et alors comment oser dire que la première elle a observé la nature? Quoi! Platon, dans tous ses dialogues, excepté, si l'on veut, le *Timée;* Plotin, dans la 4ᵉ et 5ᵉ *Ennéade*; saint Augustin, dans son *Dialogue contre les académiciens*, dans ses *Soliloques*, dans ses écrits sur les *puissances de l'âme*, sur son *immortalité*, et surtout dans son 10ᵉ livre des *Confessions;* Descartes, dans son *Discours sur la méthode* et dans ses *Méditations;* Bossuet, dans

son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, n'ont pas observé la nature! Et qu'ont-ils donc fait? Il est vrai qu'ils n'ont pas éternellement répété qu'il fallait se livrer à cette observation; ils ont observé sans le dire, et su répandre toute la lumière nécessaire à leur siècle. Mais vous, infatigables prôneurs de l'observation, qui en revendiquez pour vous et pour votre école le premier honneur, où sont vos découvertes? Quelle vérité nouvelle avez-vous mise au jour? Où est cette science de l'homme dont il semblait que vos travaux allaient doter le monde? A peine en avez-vous le rudiment. Que dis-je? à vos yeux elle ne peut être que l'œuvre du temps; vous en faites un édifice dont la base serait à peine posée, et auquel chaque siècle apporterait sa pierre. On ne m'en croirait pas, si je ne citais vos propres paroles: « La connaissance complète de l'homme est une œuvre longue et difficile; nul ne saurait prétendre à l'amener à bout; elle ne peut résulter que d'une suite d'observations lentement recueillies et patiemment contrôlées et épurées. Chaque philosophe doit se considérer comme un simple ouvrier à cette grande tâche, apporter le tribut de ses expériences et laisser à l'avenir un droit qu'on ne peut lui enlever, celui de tirer d'une connaissance complète des phénomènes de notre nature une théorie vraie et scientifiquement démontrée (1). » Étranges observateurs de la nature, qui ne découvrent pas la première chose qui frappe en elle et qu'elle met de tous côtés en saillie à nos égards: je veux dire l'actuelle nécessité d'une science de l'homme, qui soit complète, du moins, quant aux vérités essentielles! puisque sans elle l'homme, incertain de ce qu'il est et de ce

(1) Préf. de la trad. des *Esq. de phil. mor.*, de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy, p. 449.

qu'il doit être, ne pourrait se déterminer, prendre un parti pour son avenir, et demeurerait flottant dans une décision intolérable à sa nature. Le philosophe spéculatif, voué tout entier à la recherche de la vérité, se résoudra peut-être à un parti provisoire, dans l'espoir que ses méditations lui découvriront le parti définitif qu'il doit suivre. Mais la multitude qui reçoit les principes et ne les cherche pas, qui vit dans l'action et non pas dans la spéculation, il lui est impossible d'ajourner ainsi ses résolutions; il faut qu'elle en prenne à l'instant qui soient définitives. A l'instant donc il faut qu'elle connaisse ou qu'elle croie connaître sa véritable règle de conduite. Essayez de concevoir l'état d'un peuple vivant dans des idées religieuses et morales qu'il sait être provisoires; vous le concevriez plutôt vivant suspendu dans les airs. Non, il n'est pas un esprit sensé qui ne se détourne de pitié lorsqu'il entend débiter avec cette emphase doctorale que la religion et la philosophie se forment du produit des temps, comme en roulant la boule de neige.

Néanmoins, si les vérités essentielles qui constituent la science complète de l'homme furent nécessaires à toutes les époques, elles le sont surtout à la nôtre. Depuis l'établissement des sociétés, l'homme subit aujourd'hui pour la première fois une révolution de fond en comble, qui lui enlève à la fois tous les appuis qu'il trouvait dans les lois, les gouvernements, les coutumes et les idées. Au milieu de ce bouleversement universel, sur quoi se reposera-t-il, avec quoi pourra-t-il se créer un autre ordre de choses, si ces vérités essentielles lui manquent? Vous ne lui en promettez que des fragments : retirez-vous alors; car vous ne lui donnez que l'impuissance pour le présent et l'anxiété pour l'avenir. Vous n'êtes, il est vrai, qu'une dégéné-

ration de l'école écossaise. Mais elle-même, considérée dans son intégrité, dans sa force, telle enfin qu'elle vit dans saint Thomas, pourrait-elle fournir à l'homme la science complète de lui-même et la solution des grandes questions qui l'agitent?

La religion a péri; car, quoiqu'elle subsiste immortelle dans l'église catholique, dès qu'on n'y croit plus, elle est comme morte dans les esprits. Or, comment l'y ressusciter, si on leur apprend que les idées générales qui sont en nous ne dépendent point d'idées supérieures, éternelles, résidant en Dieu? Comme nos connaissances ne sauraient dépasser nos idées, nous ne pouvons connaître Dieu immédiatement, et nous unir à lui pour l'adorer et l'aimer, ce qui seul constitue la religion. Sans doute, on s'élèvera jusqu'à lui par induction, en le considérant comme cause de l'univers. Mais cela établit-il entre l'homme et Dieu un rapport véritable? C'est pourquoi, depuis qu'elle a reçu l'impulsion de saint Thomas, la théologie est tombée dans cet état chétif, languissant, qui laisse croire que le christianisme, le plus sublime objet des méditations de l'homme, n'offre que des subtilités vieillies. Que si le dix-septième siècle sut la relever et la montrer dans sa grandeur, c'est qu'il suivit l'école platonicienne, que Bossuet fut disciple de saint Augustin.

La morale, qui, jusqu'ici, ne se fondait que sur l'autorité et émanait du pouvoir religieux et du pouvoir politique, la morale a péri dans ce vieux fondement. Lui en trouverez-vous un autre solide, sensé, hors de la raison souveraine? Mais le moyen de l'y établir, si on ne peut s'élever jusqu'à elle? Or, si les idées générales sont concentrées en nous, elles y concentrent aussi notre raison, et lui rendent toute communication im-

possible avec la raison souveraine. On nous dit, je le sais, « que pour qui a fait des études philosophiques un peu étendues, il est évident aujourd'hui que la morale existe indépendamment des idées religieuses (1): ce qui revient à dire que la morale peut exister sans une règle immuable, et dès lors sans règle, car il n'est point de vraie règle qui change.

L'ancienne politique, qui ne reconnaissait à l'homme que des droits concédés par l'État, a péri. La politique nouvelle, qui lui reconnaît des droits naturels, doit établir sur eux l'alliance du pouvoir et de la liberté. Le système écossais peut-il le faire? S'il tombe dans des esprits exaltés, audacieux, ils conserveront aux idées générales, dont nous portons la source en nous, leur réalité, leur force; alors, ces idées, qui sont enfermées dans l'âme de chacun, feront de chacun un être isolé, sans rapport, sans lien avec ses semblables, et à leur égard le constitueront dans une indépendance absolue. Donc, nulle loi commune, nul pouvoir possible, mais une irrémédiable anarchie. Qu'on regarde autour de soi, on verra mesurer les progrès de la liberté sur l'affaiblissement graduel du pouvoir, et par conséquent placer son triomphe définitif dans l'extinction de toute autorité. Ces doctrines montent les têtes irréfléchies, et fomentent au sein des sociétés une agitation toujours menaçante. Ce système tombe-t-il au contraire dans des esprits calmes, circonspects, ils atténueront, ils affaibliront les idées générales au point qu'il leur faudra demander à l'empire absolu des institutions sur l'homme le moyen de suppléer l'impuissance de ces idées énervées. N'a-t-on pas entendu M. Royer-Collard déclarer

(1) *Hist. générale de la civilisation en Europe*, 5e leçon, pag. 6, par M. Guizot.

à la tribune (1) que *la société passe tout entière dans son gouvernement?* Et si ce gouvernement est une monarchie, il vous dira que *la légitimité du prince est la légitimité universelle* (2). De là ses opinions légitimistes, que, par un éclectisme impossible, il s'est vainement efforcé toute sa vie d'allier avec l'idée de la liberté. Le système écossais aurait donc beau tourmenter la raison humaine réduite à sa taille, il n'en tirerait que l'anarchie et le despotisme. C'est que pour en faire sortir le pouvoir et la liberté, il faut qu'on l'élève jusqu'à la raison souveraine ; que les idées générales, qui sont en nous et qui la constituent, dépendent d'idées supérieures qui sont en Dieu et qui constituent la raison souveraine. Les hommes étant ainsi chacun intérieurement et immédiatement unis par leurs propres idées à des idées qui sont au-dessus d'eux, ils trouvent dans celles-ci une loi commune et un pouvoir dont ils relèvent tous. Ils y trouvent en même temps la liberté ; car, ne dépendant essentiellement que de ces idées suprêmes, et de plus conservant par là la force de leurs propres idées, qui en sont les images, ils ne sauraient être courbés sous l'empire absolu d'aucun pouvoir extérieur, religieux ou civil. Ce pouvoir, quel qu'il soit, est obligé de leur reconnaître le droit de consulter ces idées souveraines, et de ne lui obéir à lui-même qu'autant qu'il ne prescrit rien de contraire à ce qu'elles enseignent. Et ce droit, fondement de tous les droits de l'homme, produit la liberté dans la société.

Ai-je besoin de faire remarquer que l'école écossaise n'est qu'un débris de l'école platonicienne, et ne vient jamais qu'à sa suite ; que pour la produire ou la repro-

(1) Séance du 4 octobre 1831. — (2) Séance du 17 mai 1826.

duire, il a fallu qu'Aristote mutilât Platon, Reid et Dugald-Stewart Descartes, et Kant Leibnitz?

KANT.

Kant, issu d'une famille d'honnêtes artisans, naquit à Kœnigsberg, en Prusse, le 22 avril 1724, et y mourut le 12 avril 1804. Il ne s'écarta jamais des environs de sa ville natale. Pendant quinze ans, il y fut simple répétiteur à l'université. En 1766, il devint sous-bibliothécaire, et en 1770 il obtint la chaire de logique et de métaphysique, et il professa ces deux sciences jusqu'aux derniers jours de sa vie.

Kant appartient à l'école aristotélicienne, dont il est le rénovateur, chez les modernes, en Allemagne, comme Reid en Écosse. Lui aussi s'est proposé de combattre le scepticisme et l'idéalisme, mais sans savoir plus qu'eux ce qu'il faisait. Je me trompe, du moins quant à Aristote, qui, en les combattant, a joint au tort de ne pas s'entendre lui-même celui de les poursuivre dans Platon, où ils n'étaient pas, tandis qu'ils se trouvaient dans Hume et Berkeley, où les attaquèrent Reid et Kant. Pour ne parler que de Kant, qui fait le sujet de cet article, s'il a pris à partie le scepticisme et l'idéalisme véritables, il a méconnu la cause de tous les deux et la nature du dernier.

D'où vient le scepticisme? De ce que l'esprit s'est éloigné de lui-même, de ce qu'il ne se replie plus assez énergiquement sur soi pour se saisir dans les idées premières qui le constituent, c'est-à-dire, par exemple, dans les idées d'être, de raison, d'unité, de nombre,

de perfection, de cause, d'effet, où le doute ne saurait l'atteindre, puisque là il a pour objet le fond même de son existence; qu'il ne se voit penser que pour se voir exister, et ne se voit exister que pour se voir penser. Tant qu'il se saisit dans ces idées, qui sont toute évidence et toute certitude, il trouve, ou, si l'on aime mieux, il porte l'évidence et la certitude dans tout ce qui en est susceptible, et au degré que le comporte la nature de chaque chose. Mais ne se prend-il qu'à des abstractions déduites, soit de ces idées premières, comme fait la scolastique du moyen-âge, soit des sensations, comme fait l'idéologie de Condillac, et dans tous les temps le sensualisme, alors l'obscurité se répand, et aussitôt arrive le doute universel, ou bien une philosophie et des sciences de mots, qui le traînent après elles. Dans l'un et dans l'autre cas, le doute n'est chassé que par le retour de l'esprit à lui-même; et les révolutions philosophiques qui raniment l'intelligence humaine et forment les grandes époques scientifiques ne sont jamais autre chose que ce retour. Telles ont été celles qui furent opérées par Socrate, Plotin et Descartes.

D'où vient l'idéalisme? De ce que l'esprit ne se saisit plus dans l'idée de l'être, qui implique l'existence de l'esprit comme substance contingente ou créée, l'existence de Dieu, comme substance nécessaire ou incréée, et qui, par induction, suggère l'existence des corps, comme substances aussi contingentes, créées. Dès que l'esprit se dessaisit de la réalité de cette idée, et qu'il n'en conserve que quelque image, il perd la réalité de ces trois ordres de substances, qui pour lui s'évanouissent en vaines représentations, et bientôt même lui paraissent impossibles ou absurdes. Voilà l'idéalisme.

Mais, de quelque manière qu'on s'y prenne pourjeter le doute ou la négation sur la réalité de l'homme, de Dieu, de l'univers, cette triple réalité ne peut être défendue contre la négation ou le doute qu'avec les idées premières; par elles aussi elle le sera toujours victorieusement. Kant n'avait donc pas besoin de se tourmenter autant la tête qu'il dit lui-même, et qu'il paraît l'avoir fait pour réfuter le sceptique Hume et l'idéaliste Berkeley. Que le premier attaquât la certitude de nos connaissances en prétendant que nous n'avons aucune notion du rapport de l'effet à la cause, que nous ne saurions comprendre comment les phénomènes naissent dans l'univers, et les pensées dans l'esprit (1); que de cette impuissance il fît partir tous ses doutes : Kant n'avait qu'à le prendre et le pousser au fond de l'esprit, pour le lui faire voir existant parce qu'il pense, et pensant parce qu'il existe, pour lui faire voir le *moi* passant tour à tour dans chacune de nos pensées, et cependant restant en lui-même indépendant de chacune d'elles, puisqu'il demeure et qu'elles disparaissent, le *moi* se montrant dans l'effet, et néanmoins subsistant dans la cause, et, par conséquent, étant le lien de l'une et de l'autre. Devant ce fait tombait le scepticisme de Hume, puisqu'il lui montrait de quelle manière les pensées naissent dans l'esprit, et lui donnait l'idée du rapport de l'effet à la cause. Il ne restait ensuite qu'à transporter à ce qui se passe dans l'univers cette idée tirée de ce qui se passe en nous; et en accordant à Hume qu'il nous est impossible de comprendre comment naissent les phénomènes, de le contraindre à son tour d'avouer que nous avons le droit de leur supposer une cause aussi certaine qu'aux pensées qui naissent dans notre esprit.

(1) *Septième Essai philosophique.*

Sur quoi se fondait Berkeley pour nier l'existence des corps? Sur ce que les corps sont incapables d'agir sur l'esprit, et que Dieu seul l'affecte des sensations que nous croyons devoir aux corps (1). D'abord, pourquoi parler d'action des corps sur l'esprit pour produire les sensations, comme si l'action des corps sur notre corps ne suffisait point? C'est qu'à l'exemple de Descartes et de Malebranche, Berkeley fait la matière passive, et suppose que les sensations en nous ont lieu dans l'esprit et non dans le corps. Puis, à l'exemple de Malebranche, il fait aussi l'esprit passif, le prive des idées premières, générales, qu'il transporte en Dieu, et n'admet qu'en lui l'activité, et par suite, la puissance d'agir sur l'esprit. On aurait pu arrêter ici Berkeley, et lui déclarer que si l'esprit est passif comme le corps, il ne peut pas plus que le corps être affecté, éprouver de sensations. Laissons passer cette contradiction. L'esprit cessant d'avoir en propre l'idée générale de l'être, ne saurait attribuer l'être à quoi que ce soit, ou plutôt il doit le dénier à tout. Pour être conséquent, Berkeley, qui le refusait aux corps, aurait dû, à plus forte raison, le refuser à l'âme, puis à Dieu, et se perdre dans l'idéalisme complet. Il fallait donc lui montrer que la pensée même est impossible sans l'idée de l'être, et les autres idées premières, le forcer de les restituer à l'âme, avec ces idées l'activité, et, en rétablissant ainsi les causes secondes sur le point principal, le conduire à les rétablir sur l'autre, ou à restituer aux corps l'activité qui leur appartient, et par laquelle ils peuvent très bien occasionner les sensations que nous éprouvons.

Est-ce ainsi que Kant s'y est pris? Premièrement il n'a pas vu la source de l'erreur respective de ses deux

(1) Dial. entre Hylas et Philonoüs.

adversaires ; en second lieu, non moins superficiel qu'eux, il les a combattus avec des raisons aussi mauvaises que les leurs. Il a cru que le scepticisme de Hume tenait à ce que celui-ci n'admettait point d'idées *à priori*, ou étrangères aux sens : ce qui serait vrai si, par idées *à priori*, Kant eût entendu les véritables idées premières ou générales. Mais ce n'est pas elles qu'il regrette dans Hume. D'un autre côté, il s'est imaginé que l'idéalisme de Berkeley, qui fait tout venir de Dieu, même les sensations, avait pour cause, au contraire, ces idées générales, et qu'elles sont nécessairement exclusives de l'expérience. Ainsi placé entre deux erreurs qu'il croyait sortir de deux causes opposées, que fait Kant? D'une part il réduit les idées générales à de pures conceptions, et, dès lors, à n'être plus les principes constitutifs ni les objets de l'esprit, mais à lui servir de simples directions, ne donnant à l'esprit pour objet que les sensations ou représentations sensuelles, qu'il nomme *intuitions ;* d'autre part, il établit que sans les sensations, les conceptions de l'intelligence sont radicalement impuissantes à fournir la connaissance. A ses yeux, la connaissance comprend deux parties d'origine différente, et qui pourtant sont inséparables : les représentations sensibles et les conceptions. « Notre connaissance, dit-il, découle de deux principales sources intellectuelles : la première est la capacité de recevoir les représentations; la seconde, de connaître un objet par ces représentations. Par la première, un objet nous est donné; par la seconde, il est pensé en rapport avec une représentation. Les représentations et les conceptions constituent donc les éléments de notre connaissance, tellement que les conceptions sans les représentations correspondantes, ou les représentations sans les

conceptions, ne pourraient nous donner aucune connaissance (1). Les conceptions contiennent la simple faculté d'unir dans la pensée la diversité donnée par la représentation..., et cette liaison de la diversité, propre à notre entendement, ne signifie rien si cette représentation, dans laquelle seule cette diversité peut être donnée, n'intervient (2). » Néanmoins, si les conceptions particulières peuvent se rapporter à des représentations sensibles, les conceptions générales ne sauraient le faire. En même temps que nous concevons un triangle d'une grandeur déterminée, nous nous le représentons fort bien, si nous voulons. Mais le moyen de se représenter le triangle en général, en soi? Kant, cependant, ne rejette pas les conceptions générales ; il les emploie à établir l'unité dans les conceptions particulières, comme il emploie celles-ci à unir les représentations. Ainsi, la conception générale du triangle ramène à l'unité les conceptions particulières de tous les triangles possibles, de même que la conception particulière ramène à l'unité les diverses représentations des parties du triangle. Il suit de là que les conceptions particulières ont un objet dans les représentations sensibles, et que les conceptions générales, qui n'y en trouvent pas, n'en ont absolument aucun. Avec de tels principes, comment va-t-il se débattre contre le scepticisme et l'idéalisme?

Après avoir fait tellement dépendre l'une de l'autre la part de l'intelligence et la part des sens dans la connaissance, que la connaissance est impossible si on les sépare, Kant se croit en mesure de confondre à la fois Hume et Berkeley, en donnant à l'un, dans les conceptions *à priori*, l'idée du rapport de l'effet à la cause,

(1) *Critique de la raison pure*, t. I, p. 108, trad. de M. Tissot. — (2) *Ibid.*, p. 351.

et en prouvant à l'autre l'existence des objets extérieurs ou des corps, par l'impossibilité des conceptions sans cette existence. Mais qu'importent à Hume les conceptions *à priori?* qu'importe, par exemple, que la conception de cause et d'effet, et de leur rapport, émane de l'intelligence, si cette conception est sans objet hors des représentations sensibles, hors de l'expérience? Elle s'évanouit avec les représentations qui la faisaient vivre, laisse revenir les ténèbres sur le rapport de l'effet à la cause, et le doute subsister dans toute sa force. D'ailleurs, Hume ne nie point les conceptions *à priori*, puisqu'il cherche l'idée de cause dans la naissance de chaque pensée dans l'esprit, comme il la cherche dans la naissance de chaque phénomène dans l'univers. Qu'importe à Berkeley qu'il y ait des objets extérieurs, si ces objets n'existent point réellement hors de notre sensibilité et n'en sont que de purs phénomènes? En un mot, Berkeley est idéaliste parce qu'il ne peut comprendre l'existence des corps en soi; Hume est sceptique parce qu'il croit impossible toute connaissance de la réalité des corps, de la réalité de l'âme, de la réalité de Dieu. Or, que dit Kant? Justement que nous sommes dans cette impossibilité qui fonde et l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume. En effet, puisque tout ce qui échappe aux sens est inaccessible à l'intelligence, il est manifeste que la substance de l'âme, la substance de Dieu, la substance des corps, lui échappant éternellement, sont pour l'intelligence comme si elles n'étaient pas. L'intelligence n'atteint rien de Dieu, puisque dans Dieu il n'y a rien de sensible : c'est pour elle une notion vide; elle ne saisit de l'âme que le fait actuel de chaque pensée découvert par le sens intime, et des corps que les phénomènes. Et ce ne sont pas là des consé-

quences qu'il faille arracher au principe de Kant ; elles en sont tirées par lui-même ; il s'escrime à les établir, il les propose et les vante comme de sublimes découvertes. Il va jusqu'à douter si Dieu peut comprendre les choses intellectuelles : *C'est, dit-il, une question de savoir s'il peut exister un entendement qui en soit capable* (1). Voilà une merveilleuse réfutation de Hume et de Berkeley ! Il se présente pour combattre en eux le scepticisme et l'idéalisme ! Et de cette impossibilité de rien comprendre jaillissent naturellement et à volonté, ou le scepticisme qui doute, ou l'idéalisme qui nie, non pas seulement l'idéalisme partiel de Berkeley, qui ne frappe que les corps, mais l'idéalisme absolu, qui tombe aussi sur l'âme et sur Dieu. Il faut voir Kant s'applaudir d'avoir abattu, foulé aux pieds les orgueilleuses prétentions de la raison à atteindre un monde supérieur aux sens, de l'avoir enfermée dans le cercle de l'expérience, comme dans une cage de plomb, en lui coupant les ailes divines qui ravissaient Platon dans l'empire des idées éternelles, dans la région suprême, infinie des réalités intellectuelles ou essences des choses ! Insensé ! vous voulez garrotter la raison avec les sens et l'attacher à la terre ! et vous ne voyez pas que les chaînes que vous jetez sur elle, elle les brisera toujours ! Vous ne voyez pas que cette indomptable ardeur qui la porte vers l'absolu, que vous ne savez connaître, en atteste la réalité ! Vous prétendez lui signifier en maître l'impuissance d'arriver à l'absolu, qu'elle rêve ! Eh bien ! dans sa fougueuse indignation de se voir privée de cet absolu, de Dieu, qui est son besoin, vous la verrez, dans votre premier disciple, Fichte, se déclarer elle-même absolue, Dieu ! Vous voulez qu'elle ne puisse rien con-

(1) *Ibid.*, p. 357.

cevoir, ni à elle, ni à Dieu, ni à l'univers : eh bien! dans vos disciples encore, Fichte, Schelling, Hegel, elle se croira capable, non seulement de comprendre l'existence de l'univers, de Dieu, et la sienne, mais d'expliquer comment ils parviennent à exister, comment elle y parvient aussi, et pour ainsi dire de les créer, et de se créer avec eux. Que si elle ne peut supporter le poids immense de l'absolu, elle le placera hors d'elle, mais ira s'engloutir en lui (Schelling, Hegel), et roulera ainsi d'abîme en abîme! Voilà comment Kant réussit à soustraire l'esprit aux idées éternelles qui, jusqu'à présent, l'avaient, suivant lui, tenu captif et délirant dans leur domaine imaginaire, et les contraint elles-mêmes de venir se plier au joug de la réalité qu'on voit des yeux, qu'on saisit des mains, et d'abdiquer toute la part de l'existence que cette sensible réalité se refuse à leur souscrire, ou, pour parler son propre langage, comment il les a forcées de subir humblement la loi de notre faculté expérimentale de connaître, au lieu de la lui imposer. Oui, nous l'avons dit ailleurs, et nous ne saurions trop le répéter, nul ne se joue avec les idées métaphysiques, nul ne peut leur dire : Vous viendrez jusqu'ici et ne passerez pas outre. Souveraines, inflexibles, ne connaissant de limites qu'elles-mêmes, elles brisent les barrières qu'on avait élevées contre elles, et se produisent, éclatent dans leur plénitude. Malheur à qui les aborde pour innover, et qui ne peut embrasser leur étendue et mesurer leur puissance! Elles le forceront à donner le spectacle des plus déplorables écarts.

Comme les demi-philosophes de tous les temps, qui se sont signalés par quelque grande absurdité, Kant a fait son système après coup. Il a vu des erreurs à

combattre; et au lieu de commencer par étudier la métaphysique à fond, et de rechercher avec cette science leur véritable source et les vrais moyens de les détruire, il leur a supposé une origine qu'elles n'avaient point. Qu'en est-il résulté? Il s'est mis à expliquer la pensée, non telle qu'elle est dans sa nature, mais telle que la demandait l'hypothèse gratuite qu'il avait faite. On a vu d'une manière générale les étranges méprises où il est tombé sur les causes du scepticisme et de l'idéalisme. Voici qui est plus étrange encore : Kant traite Descartes d'idéaliste à l'égard des corps (1), parce qu'il s'imagine que Descartes ne trouve la certitude que dans ce point : *Je suis*. Nous n'avons la prétention d'apprendre à personne que Descartes la trouve dans beaucoup d'autres; mais cette imputation de Kant suppose que pour lui les corps sont susceptibles d'une démonstration aussi certaine que l'existence de l'esprit. Or, cela ne saurait être, et Descartes n'a pas dit autre chose. S'il n'a pu se prouver l'existence des corps comme celle de l'esprit, il a exposé sur quelle déterminante probabilité elle s'appuie, et confirmé l'invincible penchant que nous avons à y croire. Kant soutient que nous sommes aussi assurés de cette existence que de l'acte ou du fait actuel de la pensée, dont, en effet, nous avons une certitude entière, puisqu'il nous est donné par le sens intime, qui est infaillible. Pour cela, il transporte en nous l'espace avec tous les objets qui y sont contenus, et en fait les attributs de la sensibilité; et comme, selon lui, la sensibilité est une partie intégrante de la pensée, il est clair alors que ces objets ou les corps ne sont pas moins certains que le fait même de la pensée. Mais quand on parle de l'existence des corps, qui donc

(1) *Ibid.*, p. 317.

l'entend ainsi, qui ne la veut indépendante de la manière dont ils nous affectent? Qui ne sait que la réduire à l'existence de nos sensations, et ne faire des corps que les modifications, les phénomènes de notre sensibilité, c'est enlever aux corps leur réalité, nier leur existence, être précisément ce qu'on appelle idéaliste touchant les corps? Or, jamais Descartes ne le fut; tandis que Kant, qui l'accuse de ce qui n'est pas idéalisme, se précipite lui-même dans ce qui l'est véritablement. Pour comble de bizarrerie, il reproche ensuite à Berkeley cet idéalisme effectif qu'il professe lui-même; il lui reproche de ne voir dans les corps que de pures chimères (1). Sans doute Berkeley n'y voit que de pures chimères, rejette leur existence comme impossible. Mais Kant n'y voit non plus que des chimères, rejette aussi leur existence comme impossible. Dès lors, que signifie cette inculpation? Kant supposerait-il que Berkeley va jusqu'à nier la réalité des sensations dans laquelle Kant fait consister celle des corps? Mais ce serait le supposer fou; car qui pourrait, sans folie, dire que les couleurs, les figures, les mouvements qu'il voit, les sons qu'il entend, les odeurs qu'il flaire, ne sont point réellement des sensations de couleurs, de figures, de mouvements, de sons, d'odeurs? Sous ce rapport, la seule différence entre eux, c'est que Berkeley met en Dieu la cause des sensations, et que Kant la met en nous.

En formant son système après coup, Kant a dégradé la pensée au point de la résoudre en un appareil où une multitude de rouages, s'engrenant les uns dans les autres, marchent ensemble. Il nous est impossible de mettre cet amas de pièces sous les yeux du lecteur, ainsi que le jargon barbare qui les enveloppe, et devant lequel s'ef-

(1) *Ibid.*, p. 317.

face presque ce qu'enfanta de plus fastidieux la scolastique du moyen-âge : nous sortirions des bornes d'un article, sans aucun dédommagement en instruction ni en plaisir. Qu'il nous suffise de dire que Kant fait fonctionner la pensée comme une machine, et si nous osions nous servir de cette comparaison, qui, par sa grossièreté même, peint la chose au naturel, nous ajouterions qu'il en fait un vrai moulin : les phénomènes sont les grains qu'on lui livre, et la connaissance qu'elle en exprime, le produit de la mouture. Je ne crois pas qu'il ait existé un esprit aussi antimétaphysique, sans excepter Aristote. La métaphysique est la lumière et la vie de la pensée ; avec lui elle en devient les ténèbres et la mort. Depuis quelques années, certaines personnes en France le portant aux nues, déjà on le croyait un prodige, parce que, dit Tacite, dans *Agricola : ce qui est inconnu passe pour magnifique.* Espérons que M. Tissot, en le traduisant, et en lui conservant sa sauvage rudesse, nous guérira de cette admiration, bien malgré lui, sans doute, car il paraît lui-même un grand admirateur de celui dont il se fait l'interprète.

Comme aujourd'hui on va droit à la pratique, et qu'on cherche principalement dans les théories philosophiques une lumière pour la conduite de la vie, on se demandera aussitôt ce qui peut résulter de l'application de ce système à la religion, à la morale, à la politique. Qu'on veuille se rappeler que Dieu, l'âme, et par conséquent la vie future, y échappent à notre connaissance. L'auteur, cependant, repousse-t-il la religion ? Il soutient au contraire lui avoir donné un fondement inébranlable ; et le voici : Il est en nous un besoin invincible de la perfection morale et du bonheur, qui en est la récompense. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être atteints ici-

bas, et il faut qu'un autre ordre de choses nous les donne (1). Mais songe-t-il que cette perfection et ce bonheur absolus ne peuvent tomber dans le domaine de l'expérience? Et pour lors, suivant ses principes, ils ne sauraient avoir aucune réalité. Dès qu'il ne nous est point donné de nous élever à Dieu par notre connaissance, la raison éternelle ne peut être prise pour règle suprême de nos actions. Il leur en faut une néanmoins. Kant la place en nous (2), ce qui revient à dire qu'étant à nous-mêmes notre loi, il n'en existe point pour nous qui soit vraiment obligatoire. Mais, quoique chez lui la morale manque ainsi de fondement, elle est sévère dans ses préceptes, elle respire une noble fierté plébéienne, et je ne sais quel stoïcisme sage, capable d'illusionner sur son peu de solidité. La conséquence politique du principe, que nous sommes nous-mêmes notre loi, que nous ne relevons que de nous, jointe à ce haut sentiment de puissance morale, devrait constituer chacun dans une indépendance totale et exclure les lois positives. Malgré cela, l'auteur admet leur empire. D'accord avec Rousseau sur l'origine de la société, il part d'un contrat primitif; mais différant de Rousseau sur la nature de ce contrat, il ne veut pas que l'homme renonce à ses droits naturels pour en recevoir de positifs de la loi; il n'exige de lui l'abandon que de l'excès ou du mauvais usage de sa liberté naturelle (3). De sorte qu'on trouve en lui, et ceci est assez important pour qu'on lui en tienne compte, la revendication des droits naturels, qui appartiennent à la civilisation moderne, et qu'a proclamés la Révolution française.

Nous n'avons jugé Kant que comme philosophe.

(1) *Critique de la raison pratique.* — (2) *Principes métaph. de la morale.* — (3) *Doctrine du droit universel*, 2e part., art. 47.

Du reste, il avait un talent supérieur, et des connaissances rares dans tous les genres. Il paraît même, par quelques opuscules qu'il nous a été impossible de nous procurer, qu'il a eu des vues nouvelles en astronomie et en physique. « Il affirme, dit de lui M. Schon, dans l'exposition de son système, p. 3, il affirme d'après les lois du calcul et celle de l'excentricité progressive des planètes, qu'il existe d'autres corps célestes au-delà de Saturne : Herschell le prouva le 13 mars 1781, à l'aide du télescope. On trouve dans cet ouvrage des conjectures remarquables sur les nébuleuses, sur la voie lactée, sur les phénomènes de l'anneau de Saturne, etc. ; conjectures que le génie observateur des astronomes a déjà commencé à confirmer. La théorie des vents, le traité sur les volcans de la lune, l'histoire des tremblements de terre, ainsi que ses idées sur le mouvement et le repos des corps, fixèrent bientôt l'attention des physiciens. » Comme moraliste, lorsqu'il considère le sublime et le beau dans les caractères des individus et des peuples, il a des pages dignes de nos premiers écrivains.

FICHTE.

Fichte naquit le 19 mai 1762 à Rammenau, village de la Lusace. Après avoir fréquenté plusieurs universités célèbres, il entra comme précepteur dans une maison de Prusse, ce qui lui fournit l'occasion de voir Kant et d'entretenir des rapports avec lui. Vers cette époque, 1793, il fut appelé à la chaire de philosophie d'Iéna, qu'il occupa jusqu'en 1799. En 1805, il en

prit une à Erlangen, qu'il laissa ensuite pour celle de l'université de Berlin, où il mourut le 29 janvier 1814.

L'école allemande que Kant a fondée se confond par les principes avec l'école écossaise, et le nom de celle-ci, qui est la plus ancienne, reste à leur commune doctrine. Le propre de cette doctrine est de placer en nous l'origine des idées générales et de les y concentrer, niant qu'elles dépendent d'idées supérieures, éternelles, immuables, subsistant en Dieu. J'ai montré ailleurs que cette doctrine est dans l'alternative, ou d'anéantir les idées générales, ou, si elle leur laisse le caractère d'éternité, d'immutabilité, d'infinité qui leur appartient, de se perdre dans le panthéisme, puisque, dans cette hypothèse, elle rend notre esprit éternel, immuable, infini, comme les idées qu'il renferme, et par conséquent le fait Dieu. J'ai dit que Kant était tombé à demi dans l'un de ses extrêmes, et Fichte tout entier dans l'autre.

Ce dernier prétend qu'il y a en nous deux *moi*, l'un absolu, réel; l'autre relatif, phénoménal. Comment entend-il ces deux *moi?* Le voici : Concevez une activité illimitée, infinie, qui tend essentiellement à produire, et supposez qu'elle ne produise pas, elle est le *moi* absolu, réel; supposez qu'elle produise, sa production est le *moi* relatif, phénoménal. Le premier est appelé *absolu*, parce qu'étant tout, il ne dépend que de lui-même; il est appelé *réel*, parce qu'étant tout, il est la réalité par excellence, l'unique réalité; le second est appelé *relatif*, parce qu'il dépend du premier, dont il est la création, et qu'il n'a de fondement qu'en lui; il est appelé *phénoménal*, parce que, paraissant et disparaissant avec chaque production du *moi* absolu, il emprunte de celui-ci tout ce qu'il est, et n'a aucune

réalité par lui-même. En ce moment, j'expose le système de Fichte et ne le juge pas. Pour aider à le comprendre, je fais observer que le *moi* absolu peut être comparé à notre être pensant, à notre esprit, et le *moi* relatif ou phénoménal à chacune de nos pensées. On verra plus loin en quoi cette comparaison pèche.

Suivant Fichte, le *moi se pose lui-même*, c'est-à-dire qu'il s'appelle lui-même à l'existence, en se donnant de savoir qu'il existe; car pour lui, exister ou savoir qu'il existe, c'est la même chose. Comment être *moi*, comment pouvoir se dire *moi*, sans se savoir exister? et comment se savoir exister sans être *moi*, sans pouvoir se dire *moi?* Il est clair que l'un implique l'autre. Par quoi notre être pensant, notre esprit, sait-il qu'il existe? par l'impression intérieure qu'il éprouve de lui-même, impression qu'on nomme ordinairement *sens intime*, et que l'école écossaise appelle, et que j'appellerai ici avec elle *conscience*, me réservant de montrer plus tard l'abus qu'elle fait de cette expression, et l'ambiguïté qui s'y attache. Or, pour que notre être pensant, notre esprit ait conscience de lui-même, il faut qu'il produise des pensées, c'est-à-dire qu'il agisse, parce que ce n'est que par l'action et dans l'action qu'il a impression de soi. Ainsi, le *moi* ne peut prendre conscience de lui-même, se savoir exister, se poser, qu'autant qu'il agit. Mais Fichte nous donne deux *moi:* quel est celui des deux qui agit? c'est le *moi* absolu. Cependant ce n'est point lui qui a conscience de soi, puisque dès qu'il agit il ne peut plus être considéré comme *moi* absolu. Comme pourtant c'est par l'action que la conscience a lieu ou se fait, qui reçoit la conscience, qui en est saisi? c'est le *moi* relatif, lequel est formé par l'action du *moi* absolu : lui seul donc prend

conscience de soi. Ainsi, quand Fichte dit que le *moi se pose*, il ne l'entend d'aucun de ces deux *moi* pris séparément, mais de leur ensemble et de leur concours. En effet, d'un côté, c'est du *moi* phénoménal, vu que c'est lui qui a conscience de soi; de l'autre, c'est du *moi* réel par qui a été posé le *moi* phénoménal. Pour lors, dans cette proposition fondamentale de l'auteur: le *moi se pose lui-même*, le mot *moi* a une acception différente de celle qu'il lui donne quand il parle, soit du *moi* absolu, soit du *moi* relatif. Ce mot signifie ici un *moi* qui résulte du jeu des deux autres, et qui est le *moi* complet, le *moi* de la vie, notre individu, non pas seulement en tant qu'il est doué du penser, mais de plus en tant qu'il pense actuellement. Il n'en résulte pas moins, dans ce système, que le *moi* de la vie n'a de réalité que dans le *moi* absolu, et que c'est celui-ci qui constitue véritablement notre être, qui fait que nous sommes substance, et substance absolue comme lui, et partant Dieu. C'est pourquoi Fichte ne voit dans Dieu que l'ordre moral, et non point une existence substantielle différente de la nôtre. Cette opinion, il est vrai, est celle de ses premiers ouvrages. Combattu par Schelling, il a changé plus tard, et dans les derniers, tels que la *Destination de l'homme*, par exemple, au lieu de fondre Dieu dans le *moi*, il a fondu le *moi* dans Dieu; de sorte que ce n'est plus à Dieu, mais bien au *moi*, qu'il refuse l'existence substantielle.

Mais continuons d'exposer sa première manière de voir, qui seule lui donne un système propre; car la seconde se réduit à celui de Schelling, sauf les expressions et quelques points de vue particuliers. De la distinction du *moi* absolu et du *moi* phénoménal, il tire trois axiomes, qui sont à ses yeux le fondement de ce

qu'il appelle *la science de la science*, c'est-à-dire de la science première, qui n'est autre que la métaphysique. 1° Le *moi* absolu, avant de se déterminer ou d'agir, étant toujours égal à lui-même, on peut dire de lui sans restriction : *moi est moi*, axiome d'*identité*. 2° Dans chaque pensée, il y a ce qui pense et ce qui est pensé : ainsi, je pense un cercle, c'est moi qui pense, le cercle est l'objet de ma pensée ; et quoique cet objet, c'est-à-dire l'idée ou l'image qui me le représente, soit dans ma pensée, cependant je le distingue de ma pensée elle-même. Ma pensée, c'est le *moi* phénoménal, comme nous l'avons vu ; l'objet de ma pensée, c'est le *non-moi*. Le *moi* phénoménal étant toujours distinct du *non-moi*, on peut dire des deux : *le moi n'est pas le non-moi*, axiome de *contradiction*. 3° Enfin, le *moi* absolu produisant une infinité de *moi* phénoménaux, auxquels correspond une pareille infinité de *non-moi*, qui sont aussi phénoménaux, on peut dire *que le* moi *absolu oppose au* moi *phénoménal divisible ou multiple un* non-moi *également divisible ou multiple*, axiome de *raison suffisante*. Suivant l'auteur, ces trois axiomes entrent essentiellement dans toute connaissance, et répondent aux actions nécessaires de l'esprit humain : c'est pourquoi ils sont les principes *de la science de la science*.

Voilà le système de Fichte. Quelles étranges contradictions dans l'école écossaise ! Cette école, qui écrit sur son enseigne : *École d'observation et d'expérience*, soutient que notre connaissance ne peut atteindre que les phénomènes des corps et de l'esprit lui-même. A l'égard des corps, l'assertion peut être vraie, quoiqu'elle demande grandement explication ; quant à l'esprit, elle est fausse. D'abord, on ne comprend pas ce que c'est que les *phénomènes de l'esprit*, à moins que l'esprit tout

entier ne soit l'imagination, dans laquelle seule apparaissent les figures, les couleurs, les mouvements, tout ce qui frappe les sens, enfin les phénomènes. Mais s'il ne l'est point tout entier; si, au contraire, en ce qui le constitue véritablement, en ce qui fait qu'il conçoit, qu'il juge, qu'il raisonne, il ne l'est pas du tout, et forme une autre puissance qu'on appelle l'*entendement pur*, qu'est-ce que les phénomènes d'une chose qui ne tombe en rien ni sous les sens ni sous l'imagination? Admettons toutefois que cet impropre et grossier langage signifie la manifestation pure des opérations immatérielles de l'esprit humain. Direz-vous que l'esprit, tandis qu'il opère, qu'il pense, voit seulement la manifestation actuelle, le simple fait de ses opérations, et non ses opérations en elles-mêmes, dans ce qui les constitue? Ce qui les constitue néanmoins, c'est de percevoir les idées générales, de saisir les raisons des choses, dont l'école écossaise admet la réalité. Il s'ensuit donc que l'esprit ne perçoit point les idées générales, ne saisit point les raisons des choses, et par conséquent qu'il ne connaît point, puisqu'en cela seul consiste la connaissance. Ainsi, il vous faut soutenir, ou qu'il ne connaît rien et qu'il n'est point esprit, puisqu'il n'est esprit que parce qu'il connaît, ou avouer qu'il atteint ses opérations en elles-mêmes, pénètre dans l'intérieur de soi, voit sa constitution, c'est-à-dire les idées générales, les raisons des choses qui le forment. Mais si l'esprit va jusque là, sous peine de s'annuler, il s'y arrête et ne passe pas outre. Il ignore comment sa constitution a été établie, créée; et quoiqu'il n'y ait rien de plus certain que la création des êtres contingents, cependant la manière dont Dieu l'a faite est impénétrable à notre intelligence, et c'est peut-être un

secret réservé à lui seul. Notre esprit est contraint de se prendre tel quel. S'efforcer de savoir par quel moyen il est devenu ce qu'il est, c'est se tourmenter pour expliquer ce qui est inexplicable.

Je dis donc : l'école écossaise défiait l'esprit humain de franchir les phénomènes de la pensée; eh bien ! la voilà, non seulement franchissant ces phénomènes, non seulement entrant dans l'intérieur de l'esprit, y considérant les idées générales, les raisons des choses qui le constituent, et qui sont la source unique de la connaissance, mais prétendant aller au-delà, aborder une activité indéterminée, qui n'enferme point les idées générales, les raisons des choses, l'esprit enfin ! N'est-il pas curieux de voir cette école, qui tout-à-l'heure reculait, je ne dirai point devant le possible, mais devant ce que doit inévitablement faire toute philosophie, se précipiter maintenant dans ce qui surpasse toute philosophie, dans l'impossible? Qu'est-ce, en effet, que cette activité illimitée, infinie, qui n'est point l'esprit, puisqu'elle n'est point intelligente, qu'elle ne conçoit, ne juge, ni ne raisonne, et qui, néanmoins, en agissant, produit ce qui conçoit, juge et raisonne, produit l'intelligence, l'esprit? N'est-ce pas là vouloir que l'esprit contemple sa propre création, qu'il la voie s'opérer sous son œil? Quelle chimère! quelle absurdité!

Telle est pourtant la prétention de Fichte. Et j'ai regret de dire qu'en France elle a été partagée par M. de Biran, qui l'a léguée à la nouvelle école soi-disant spiritualiste, dont il est le fondateur. Pour arriver à l'esprit, il a voulu aussi partir d'une force générale, à laquelle il a donné le nom d'*activité libre*, et qui se manifeste dans l'effort musculaire que nous fai-

sons pour remuer nos membres. L'un et l'autre, selon les apparences, ont emprunté cette activité primitive à la monade de Leibnitz, laquelle n'est également qu'une force. Mais si Leibnitz a eu le tort de vouloir placer si loin l'origine de l'esprit humain, du moins il n'a pas eu celui de le faire engendrer par les efforts propres de sa monade; car il suppose ou que la monade, destinée à parvenir un jour à l'état d'âme humaine, renferme la raison qui y paraîtra alors (1), ou bien qu'au moment où, par ses développements successifs, elle doit devenir âme humaine, elle ne le devient que par une opération surnaturelle de Dieu, qu'il appelle *transcréation* (2). Peut-être n'est-il pas inutile de dire que Leibnitz donne la préférence à la première de ces deux hypothèses; mais, dans l'une comme dans l'autre, il est évident que l'esprit n'est point le fruit naturel de la monade. Et voyez quelle différence, sur les premiers principes, entre le vrai métaphysicien et celui qui ne l'est pas! L'un peut bien donner carrière à sa pensée, et tenter parfois ce qui est impossible, mais il ne sort point de la vérité, ou il y rentre toujours après ses vaines excursions; tandis que l'autre, dès le premier pas, se jette hors d'elle sans retour, et s'épuise à courir d'inutilité en utilité, d'erreur en erreur.

Retournons à Fichte. Son activité indéterminée, engendrant l'esprit, ne rappelle-t-elle pas les atomes de Leucippe, qui, par leur poids naturel ou acquis, peu importe ici, produisent toute chose, les minéraux, les végétaux, les animaux et les êtres raisonnables? Faut-il que les hautes extravagances de la philosophie survivent à ses révolutions, comme les hautes vérités? Et si jamais quelqu'un s'est rencontré qui, méditant sur l'in-

(1) *Théodicée*, n° 397. —(2) *Ibid.*, n° 91.

soluble problème de la génération des choses, soit parvenu à se déguiser l'abîme qui sépare l'atome brut de l'être même, qui n'est que simplement constitué, qui le sépare de l'être organisé, surtout de l'être pensant, lui a-t-il été donné d'expliquer cet infranchissable passage d'une manière qui ne fût démentie par la plus simple observation de la nature? Quelle abnégation de l'esprit philosophique, quel délire pousse à reproduire de si révoltantes absurdités! Nul genre d'êtres, depuis le plus infime jusqu'au plus élevé, pas plus le minéral que l'être pensant, n'est sorti après coup de quelque chose de primordial. Tous les règnes ont reçu leur existence propre du Créateur, et se perpétuent, chacun dans son ordre, suivant le mode de génération établi par lui. Et qu'on n'oppose pas Descartes, qui, avec de l'étendue et du mouvement, a tenté aussi de former l'univers. D'abord il a excepté l'esprit, sentant bien qu'entre l'esprit et la matière, ou l'organisme, il n'y a pas seulement différence de constitution, qu'il y a différence de fonds, d'essence. Et si, à l'égard des autres êtres, il est tombé dans l'erreur que nous combattons, cette erreur du moins trouve une excuse, une compensation dans les immenses résultats qu'elle a amenés. C'est elle, mais il faudrait trop s'étendre pour le montrer, c'est elle qui a provoqué, je ne dirai pas le renouvellement, mais la naissance des sciences naturelles, partage magnifique des temps modernes. Aucune excuse, aucune compensation n'appartient à l'erreur de Leucippe, de Fichte, et à celles des théosophes, que je mentionne, en passant, et qui partent, eux, du *désir*, pour engendrer tout. Et quand enfin cessera-t-on de voir dans l'univers autre chose que des individus? Quand comprendra-t-on qu'atomes et poids, étendue et mou-

vement, désir, activité, ne sont que parties intégrantes, ou propriétés d'êtres individuels? Comment cette vérité a-t-elle surtout échappé à Descartes, pour qui la pensée était tellement notre être qu'il nous définissait *une chose qui pense?*

Je n'ignore pas qu'en Allemagne, pour défendre cette activité primitive, créatrice de tout, dont je nie l'existence, on s'autorise de l'*un* de l'école d'Alexandrie. Peut-on si étrangement dénaturer cette école! L'*un* des Alexandrins n'est que la première personne de la Trinité chrétienne. Cet *un*, qui produit l'*intelligence*, c'est le Père engendrant le Fils. L'*âme* ou l'amour qui vient de l'*un* et de l'*intelligence*, et qui ramène l'*intelligence* à l'*un*, c'est l'Esprit, qui procède du Père et du Fils. Quoique l'*un*, l'*intelligence* et l'*amour*, ainsi que le Père, le Fils et l'Esprit, soient trois choses distinctes entre elles, elles ne sont cependant qu'un seul être, et leur coexistence est nécessaire pour le constituer. L'*un* ou le Père n'est pas plus concevable sans l'*intelligence* ou le Fils, l'*amour* ou l'Esprit, que l'*intelligence* ou le Fils, l'*amour* ou l'Esprit, ne sont concevables sans l'*un* ou le père.

Pour remonter au-delà de la raison à une activité qui n'est pas elle, et l'en dériver, il nous faut connaître cette activité sans la raison, avoir un autre principe de connaissance que celle-ci. L'école écossaise se hâte de nous jeter la *conscience*. Croit-elle donner le change par ce mot équivoque? Dans son acception propre, ce mot signifie le sentiment rapide, et pour ainsi dire l'instinct que nous avons du bien et du mal. Or, dans cette acception même, la conscience s'éclaire de la raison, le sentiment ne naît qu'excité par l'idée. Mais par *conscience*, l'école écossaise entend le *sens intime*, et

parce qu'on dit : *les lumières de la conscience*, considérée comme sentiment du bien et du mal, elle croit pouvoir dire : *les lumières de la conscience*, considérée comme *sens intime*. En est-elle plus avancée? Les lumières du sens intime appartiennent-elles moins à la raison que celles de la conscience morale? Que nous apprend par lui-même le sens intime? Il nous fait éprouver l'acte actuel de notre pensée, et rien de plus. Par cette impression réduite à elle-même, je ne saurais me rendre compte de cet acte, le concevoir, le raisonner; et je me trouve dans le même cas que l'animal qui éprouve le plaisir et la douleur, et qui ne conçoit, ne raisonne ni l'un ni l'autre. Ainsi, le sens intime ne se sait pas lui-même, il ne se sait que par la raison, et dès lors il n'est nullement un principe de connaissance. S'il est impossible d'en trouver d'autre qu'elle, si on ne peut saisir rien de plus haut que la raison, sans la raison même, il s'ensuit que le *moi phénoménal* de Fichte, qui seul se saisit, se sait, constitue seul notre être pensant, et que son *moi* absolu n'est qu'une bizarre invention.

En exposant son système, j'ai dit, pour fixer les idées, que ce *moi* absolu pouvait revenir à notre être pensant, et ce *moi phénoménal* à chacune de nos pensées. Ce rapprochement avait quelque justesse, en nous plaçant dans son point de vue. En effet, le *moi* absolu étant seul réel, et notre être pensant étant une véritable substance, celui-ci rappelait l'autre. Le *moi phénoménal*, n'ayant point de réalité propre, se retrouvait aussi dans chacune de nos pensées, puisque chacune tire sa réalité de notre être pensant. Mais à présent que ce point de vue est démontré faux, on reconnaît que ce que Fichte appelle *moi phénoménal* est notre être pensant,

puisque ce *moi* est le seul qui se sait, et le tort de Fichte est de lui enlever la réalité, pour la transporter à un *moi* chimérique.

Poursuivons : vouloir remonter au-delà de la raison, de l'esprit, pour assister à sa génération, après avoir soutenu qu'on ne pouvait connaître que le phénomène de ses opérations, n'est pas la seule contradiction de l'école écossaise. Elle, qui se dit née pour combattre l'idéalisme de Hume et de Berkeley, va se perdre dans un idéalisme plus universel que celui de ce dernier du moins. Car, si l'idéalisme de Berkeley s'attaque à l'existence des corps, celui de l'école écossaise s'attaque de plus à l'existence de Dieu et à celle de l'âme.

On a vu tout-à-l'heure qu'elle pose pour source première des connaissances la conscience ou le sens intime. Mais, puisque, comme il a été aussi expliqué, le sens intime n'atteint que l'acte présent de la pensée, qu'il n'est même que l'impression de cet acte, il est évident que l'existence des corps, celle de Dieu, celle de l'âme même, comme substance, lui échappent. Exclusivement relatif à l'acte actuel de la pensée, le sens intime naît lorsque cet acte commence, et périt lorsqu'il cesse, pour renaître et périr encore avec un acte suivant. Par conséquent, il n'atteste autre chose, si ce n'est que je pense, tandis que je pense. Aussi, que sont les corps et l'univers qu'ils composent aux yeux de Fichte? Ils sont ce qu'il appelle le *non-moi* ou l'objet de la pensée. Or, ce *non-moi*, qui ne se lie à rien d'extérieur, ne tient qu'au *moi phénoménal*, avec lequel il commence et il cesse, et au *moi* absolu, dont ils sont l'un et l'autre le produit. Néanmoins, comme c'est de ce *non-moi* seulement que nous avons le sens intime, et non pas de l'univers, il résulte que le

non-moi est pour nous l'univers, c'est-à-dire que l'univers n'a point d'existence extérieure, ou propre, et qu'il est l'œuvre du *moi* absolu. Et si, par l'hypothèse du *moi* absolu, Dieu ne se trouvait déjà réduit à n'être que l'ordre moral, le sentiment du devoir, il disparaîtrait ici comme l'univers, puisque nous n'avons pas plus de sens intime de l'un que de l'autre.

Par une singulière inconséquence, Fichte admit longtemps la réalité du *moi* absolu en nous, tout en enseignant que nous n'avons conscience que du *moi phénoménal*. Plus tard il se ravisa, et, dans sa *Destination de l'homme*, il déclara que, n'ayant point conscience du *moi absolu*, nous devions croire à son existence, mais que nous ne pouvions la démontrer, et qu'au surplus il n'était peut-être qu'une illusion.

L'école écossaise se perd aussi dans l'idéalisme, en concentrant les idées dans l'esprit humain. Renfermées ainsi complétement en lui, ces idées ne se rapportent à aucune chose qui soit hors de lui, ne supposent point qu'il y ait des objets externes ou différents de lui. C'est pourquoi l'idée de l'être n'implique point l'existence de l'être nécessaire, ou de Dieu. Moins encore les idées des êtres contingents entraînent-elles l'existence de ceux-ci. Toutes ces idées ne donnent lieu qu'à de pures conceptions, sans objet réel, et par conséquent impuissantes à démontrer autre chose qu'elles-mêmes.

Remarquons, en passant, l'absurde opposition entre ce qu'on appelle psychologie et ce qu'on appelle ontologie. Qu'entend-on par psychologie? la science de l'âme considérée dans l'acte de la pensée. Qu'entend-on par ontologie? la science de l'être en soi : par exemple, la science de l'âme comme substance, comme existant hors de l'acte de la pensée. Or, il n'y a point de con-

naissance psychologique sans connaissance ontologique, et réciproquement. De quelque manière qu'on les envisage, on n'arrivera jamais à les séparer l'une de l'autre, sans les anéantir en même temps. Pour que la psychologie existât seule, il faudrait la réduire au sens intime, à l'impression actuelle de la pensée, c'est-à-dire la détruire comme science, puisque le sens intime n'est la source d'aucun savoir. Donc la psychologie ne commence, en tant que science, qu'avec la raison, dont le principe est l'idée générale de l'être, c'est-à-dire le principe même de l'ontologie. D'un autre côté, que serait-ce qu'une ontologie sans psychologie ? Ce serait une science qui commencerait avec l'idée générale de l'être, avec la raison, qui s'arrêterait là, et qui n'arriverait pas au sens intime de l'acte de la pensée, lequel nous apprend que c'est nous qui pensons et qui avons cette idée. Et cette science nous serait complétement étrangère. Dira-t-on que ce n'est point ainsi qu'on délimite la psychologie ; que par ce mot on entend à la fois la science des facultés de l'âme et celle de l'âme elle-même, mais indépendamment de l'idée de Dieu? Dans ce cas, on ne se comprend point. Il n'est point de connaissance, je le répète, qui ne commence avec l'idée de l'être nécessaire. Otez l'idée de cet être, ôtez l'idée de Dieu, plus de savoir possible. D'ailleurs, aussitôt que les idées générales qui sont en nous, et spécialement l'idée générale de l'être, se séparent de l'idée générale qui est en Dieu et qui lui correspond, elle s'affaiblit progressivement, et finit par dépérir, et la science de même.

Que dirons-nous des trois axiomes que Fichte donne comme les principes de *la science de la science* ? D'abord, les a-t-il solidement établis? Quelle est la base de

l'axiome d'identité ? l'illusoire existence du *moi absolu*. Quelle est celle de l'axiome de contradiction ? l'opposition du *moi phénoménal* et du *non-moi*, qui est aussi phénoménal. Mais, comme le mot *phénoménal* l'indique assez, le *moi* et le *non-moi* n'ayant rien de réel, qu'est-ce que l'opposition de deux choses imaginaires ? quelle est la base de l'axiome de raison suffisante ? la correspondance entre le *moi phénoménal* se multipliant à l'infini, et le *non-moi*, qui se multiplie pareillement à l'infini. Or, puisque ce *moi* et ce *non-moi* n'ont aucune réalité, leur multiplicité n'en a pas davantage, et leur correspondance est aussi vaine qu'eux. Mais ces axiomes fussent-ils aussi bien assis qu'ils le sont peu, donneraient-ils les principes de la métaphysique ? non ; car l'*identité*, la *contradiction* et la *raison suffisante* ne sont que des signes pour reconnaître les vérités nécessaires et les vérités contingentes. Ces signes, d'ailleurs, n'appartiennent point à Fichte : aussi anciens que la philosophie, ils ont été surtout accrédités par Leibnitz dans les temps modernes. Loin d'être, comme ces axiomes, le produit de la pensée, les principes de la métaphysique forment la nature même de l'être pensant.

Quelle application Fichte a-t-il faite de son système à la religion, à la morale, à la politique ? Les détails ne sauraient trouver place ici ; je me borne à l'indiquer d'une manière générale. Touchant la religion : dans la première manière de voir de l'auteur, le *moi absolu* étant toute réalité, Dieu est réduit à n'être que l'ordre moral ; donc point de religion, puisqu'elle est le lien de l'homme avec Dieu. Dans la seconde manière de voir, il admet Dieu, mais il nie le *moi ;* point de religion encore, puisque l'un des deux termes sur lesquels porte la religion manque. Et si, dans sa *Destination de*

l'homme, il proclame une vie future, ce n'est qu'une inconséquence de plus. Touchant la morale : le *moi absolu* étant indépendant, l'homme est sa loi lui-même, et n'a d'autre obligation que celle qu'il s'impose. Dès lors, quoi qu'en dise Fichte, point de devoirs envers autrui, partant point de morale. Touchant la politique : l'auteur serait conduit à nier toute loi commune, et à mettre chaque membre de la société dans une souveraine indépendance, ce qui serait l'anarchie. Mais point du tout : loin de les établir dans une telle indépendance, de reconnaître à chacun des droits absolus, propres, naturels, il se jette à l'autre extrême, ne leur reconnaît aucun droit inhérent à leur nature, et ne leur attribue que des droits empruntés à l'état. Et la perfection de la société pour lui est dans la ruine totale de l'individualité. Ainsi, par les principes, il établit l'anarchie ; par leur application, le despotisme.

Quel jugement porter sur Fichte, dont le nom retentit si fort en France ? Pour qui les théories bizarres, les paradoxes emphatiques, sont des créations d'une intelligence supérieure, Fichte est un puissant génie. Pour qui une pareille intelligence ne se révèle que par la possession nette, sûre, des vérités capitales, Fichte n'est qu'un brillant songe-creux.

MAINE DE BIRAN.

Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme (1).

Voici les principales œuvres de celui dont M. Royer-Collard, au rapport de M. Damiron (2), disait qu'il était leur *maître à eux tous*. M. Cousin, éditeur du volume que nous annonçons, assure que, quoique l'ensemble des productions de M. de Biran pût former quatre volumes (3), celui-là renferme M. de Biran presque tout entier, et suffit pour donner une idée complète de sa doctrine. Ce volume se compose de quatre écrits, dont deux, savoir : l'*Examen des leçons de M. Laromiguière*, et l'article *Leibnitz*, pour la Biographie universelle, ont déjà été imprimés, et dont les deux autres voient le jour pour la première fois. De ces derniers, l'un est intitulé : *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*; l'autre a pour titre : *Réponses aux arguments de M. Stapfer contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source.* Le tout est précédé d'une préface de M. Cousin, où il rend compte des travaux philosophiques de l'auteur, indique et critique sa doctrine.

Condillac prétendait que nous ne portons point en

(1) Ouvrage posthume de M. Maine de Biran, publié par M. Cousin, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres. Paris, Ladrange, libraire, quai des Augustins, n° 19. 1834. In-8°. — (2) *Essai sur l'Hist. de la Phil. du* XIX^e^ *siècle*. — (3) En 1841, M. Cousin a publié les trois autres volumes.

nous le germe de nos idées, et qu'elles nous viennent exclusivement des sens; selon lui, l'âme ne contribue par aucune action propre à les acquérir; elle n'est qu'une simple capacité passive de les recevoir; car l'activité qu'il lui attribue est illusoire. C'était anéantir et la science et l'âme. Qu'est-ce que la science pour l'âme, si l'âme ne concourt nullement à la produire? Savoir, c'est saisir les raisons des choses; pour les saisir, il faut penser, réfléchir, par conséquent agir; et ôtez l'action de l'âme, il n'est point de connaissance possible. Mais l'âme elle-même qu'est-elle sans activité? Évidemment rien. C'est pourquoi Cabanis supprima ce vain mot, déclara que c'est le cerveau qui pense, et rendit ainsi le sensualisme conséquent en le proclamant matérialiste. Si, comme croyant, on s'intéresse aux efforts de Condillac pour prouver la spiritualité de notre être pensant; comme philosophe, que peut-on éprouver, qu'une amère pitié? Rattaché à la physiologie, le sensualisme fut replacé sur son naturel fondement, d'où l'avaient écarté Locke et Condillac. Et tandis qu'il n'offrait entre leurs mains qu'un informe débris du spiritualisme de quelques disciples de Descartes, il présente dans l'école cabanicienne un tout composé de pièces analogues, et où, contrairement à ce qu'enseignait Condillac, la partie qui pense en nous est au moins donnée comme active.

La passivité où Condillac réduisait l'âme, et l'activité purement physique où Cabanis réduit la pensée, voilà ce que combat M. de Biran, et à quoi il oppose l'activité essentielle et spirituelle du moi, conçu comme cause libre dans l'effort musculaire que nous faisons pour accomplir un acte de notre volonté. Voyons comment il établit cette activité. « Le même acte, dit-il, réflexif par lequel le

» sujet se reconnaît et se dit *moi*, le manifeste à lui-
» même comme force agissante, ou cause qui commence
» l'action ou le mouvement sans y être déterminé ni con-
» traint par aucune cause autre que le *moi* lui-même, qui
» s'identifie de la manière la plus complète et la plus
» intime avec cette force motrice (*sui juris*) qui lui ap-
» partient. En effet, pendant que tout ce que j'appelle
» sensation s'objective au regard de ma pensée dans
» l'espace extérieur, ou dans l'étendue de mon corps
» propre, cette force seule, ou le sentiment immédiat
» que j'ai de son exercice dans un effort actuel, ne se
» localise en aucune manière. J'attribue bien, par
» exemple, à mes membres le mouvement, ou plutôt
» l'espèce de modification (*sui generis*) qui accompagne
» la contraction volontaire des muscles, et que j'ap-
» pelle aussi sensation musculaire; mais je n'attribue
» pas à ces organes la volonté de se mouvoir. Pourquoi?
» parce que cette volonté n'est pas différente de *moi*,
» et que ce *moi* qui sent ou perçoit tout dans l'espace,
» ne peut se localiser lui-même ou s'identifier avec l'ob-
» jet perçu sans s'anéantir. Certainement la cause ou la
» force productive interne, que j'appelle ma volonté, a
» une sphère d'activité plus étendue que les mouve-
» ments de mon corps, puisqu'elle embrasse en même
» temps plusieurs opérations de mon esprit; mais l'es-
» pèce, le nombre, le caractère des effets, ne changent
» rien à la nature de la cause. L'effort primitif n'est pas
» plus matériel dans les premiers mouvements volon-
» taires du corps que dans l'exercice de l'activité intel-
» lectuelle et morale développée; et nous entendrons
» mal cette activité, comme les notions dont elle est le
» type, tant que nous ne l'aurons pas ramenée à son
» principe, ou au mode d'exercice le plus simple sous

» lequel elle puisse se manifester à la conscience (1). »

De ces considérations ressort sans doute que le moi ou l'âme est active dans la pensée. Mais en ressort-il de même qu'elle soit spirituelle? Tout-à-l'heure nous l'examinerons. Armé de cette activité, M. de Biran somme Condillac de montrer dans la sensation l'origine des connaissances, des idées, de la pensée. « Il ne faut » pas, dit-il, demander à Descartes quel est le principe » de la pensée, d'où elle vient, quelle en est la cause; » car la pensée n'est point un simple mode accidentel » de l'âme, mais son attribut essentiel, inné en elle ou » avec elle; elle ne peut donc avoir de cause efficiente » autre que Dieu, auteur unique de toutes les substan- » ces, et l'origine n'est ici que la création elle-même. » Mais dès qu'il s'agit d'une première sensation passive » et adventice dont la substance peut être dépouillée » sans cesser d'exister, il y a toujours lieu à demander » quand et comment cette modification peut commencer, » quelle en est l'origine, la condition et la cause pro- » ductive. Or, dans cet état passif, qu'on multiplie les » sensations, qu'on les varie tant qu'on voudra, on » n'en fera jamais ressortir l'idée ou la notion de cause » ou de force, telle qu'elle est pour nous et avec le ca- » ractère de réalité qui lui est propre et inhérent. Com- » ment concevoir, en effet, qu'une sensation produise » une autre sensation de même espèce, ou que l'être » sentant, qui s'identifie tour à tour avec chacune de » ses modifications, puisse avoir le sentiment ou l'idée » de quelque cause qui les produise?

» Au début du *Traité des sensations*, Condillac semble » vouloir se placer dans le même point de vue intérieur » où Descartes a trouvé le principe de la science iden-

(1) Page 244.

» tifié avec celui de l'existence même. Lorsque la statue » pourra dire, en effet, je *sens*, elle pourra dire *j'existe*, » en donnant à cette proposition la valeur qu'elle a dans » l'énoncé de l'auteur des *Méditations*. Quel que soit » le verbe, le principe ou le sujet, *je* restera le même. » Mais le verbe a lui-même son origine ou son principe » dans le *je*, et il n'y a pas de *moi* dans la première » sensation *odeur*. Condillac énonce ainsi la distinction » des deux points de vue interne ou externe. La statue » éprouvant la première sensation, n'est pas pour elle- » même ce qu'elle est pour l'observateur.

» Aux yeux de celui-ci, la statue est un être sentant, » ayant un corps visible et une âme ou un principe » invisible de toutes les sensations qu'elle éprouve.

» Pour elle-même, la statue n'est que l'*odeur* ou la » *sensation odeur*, qui constitue d'abord toute son exis- » tence intérieure.

» Pour l'observateur, la statue est censée exister » substantiellement en corps et en âme avant la sensa- » tion, et continuer toujours à être ainsi, indépendam- » ment de toute modification accidentelle.

» Pour elle-même, la statue ne commence à exister » qu'alors qu'elle commence à sentir, et son existence » intérieure ne peut avoir d'autre durée que sa sensa- » tion.

» Il est difficile de se faire une idée de ce mode ori- » ginel d'existence intérieure, tel qu'il est constitué par » la première sensation comme par celles qui suivront. » Tant que la statue ne peut pas dire *moi* ou *je sens* » (équivalent de *j'existe*), nous chercherions vainement » en elle quel est le sujet individuel ou la chose quel- » conque qui peut être dite exister. Ce n'est pas le *moi* à » titre d'individu qui s'aperçoit intérieurement un, sim-

» ple, identique ; c'est encore moins le *moi* absolu qui » se conçoit ou se croit exister à titre de chose pensante » ou substance durable ; car nous ne pouvons nous- » même sentir ou apercevoir ainsi notre substance, » quoique nous la concevions ou la croyions être objec- » tivement et durer dans l'absolu hors de la conscience » du *moi* actuel. On pourrait conclure de là que la statue, » objet pour l'observateur, n'est encore rien pour elle- » même : ainsi la distinction énoncée s'évanouit, et » l'existence intérieure de la statue se réduit à zéro. Mais » comment, en partant de zéro, pourra-t-on faire quelque » chose? Par quelle sorte de création miraculeuse arri- » vera-t-il que le sujet *moi*, qui n'est pas dans la première » sensation, ressorte de la deuxième ou de la troisième, » ou d'une collection d'éléments sensitifs, tous de même » nature, et dont aucun n'est *moi?* La création *ex* » *nihilo* est un miracle sans doute ; mais le *néant*, qui » crée ou qui se constitue lui-même existant, est un » mystère plus profond encore. La sensation sans *moi* » peut bien avoir son type dans une nature animale et » purement sensitive qui n'est pas la nôtre ; mais pour » nous ou pour notre esprit, ce ne peut être qu'un ab- » strait, élément de synthèse, et qui ne peut servir de » principe unique à aucune science vraie, *subjective* ni » *objective.*

» Mais prend-on le type de la connaissance ailleurs » que dans une statue, ou s'agit-il d'un sujet libre et » intelligent comme nous, il est impossible que ce sujet » ait une première idée de la modification quelconque » qu'il éprouve, c'est-à-dire qu'il commence à l'aper- » cevoir et à la distinguer de lui-même, sans avoir en » même temps la notion de quelque cause ou force pro- » ductive actuelle. Mais s'il est évident pour nous, d'un

» côté, qu'il existe réellement et nécessairement quelque » cause ou force productive de nos sensations, et d'un » autre côté, qu'une telle cause ne peut ressembler à » aucune sensation, n'est-on pas fondé à dire qu'une » telle notion est inhérente au sujet pensant ou innée à » l'âme? Il semble ici que la conclusion soit inévitable, » ou qu'il n'y ait qu'à opter entre deux partis extrêmes, » dont l'un est comme le coup de désespoir de l'analyse » philosophique, tandis que l'autre répugne à toutes les » données de la réflexion et de la raison, savoir : ou » que la causalité est une idée innée, une forme, une » catégorie, une loi première et nécessaire de la pensée, » ou que la cause qui fait commencer une sensation » n'est elle-même qu'une sensation, ce qui revient à dire » qu'il n'y a pas de cause, en reniant toute croyance, » toute existence même (1). »

Contre Condillac, qui admet l'âme et sa spiritualité, et qui n'a que l'inconcevable tort de la faire passive et étrangère à sa pensée, cette argumentation est irrésistible, accablante. Mais frappe-t-elle aussi Cabanis ou l'école physiologique qu'il a fondée? Elle ne saurait l'atteindre. Vous soutenez, dirait cette école à M. de Biran, qu'il est absurde de supposer que le moi est passif dans la pensée, et qu'il n'en forme pas la racine; c'est aussi notre avis. Les objets frappant les sens, l'impression est transmise par les nerfs au cerveau, qui entre en action, conçoit, juge, raisonne, et voilà la science, la pensée, voilà le moi. Vous prétendez que c'est par l'effort que nous faisons pour mouvoir nos membres ou le système musculaire que l'activité du moi se produit, nous vous l'accordons. Mais, à votre tour, accordez-nous que cette activité ne saurait différer

(1) Pages, 247, 241, 242.

de celle du cerveau, centre du système nerveux, par qui est mû le système musculaire. C'est, en effet, une vérité fondamentale de la physiologie que le mouvement des muscles résulte de l'activité nerveuse ; que ce mouvement s'affaiblit, s'éteint aussitôt que cette activité diminue, s'anéantit, comme on voit par la paralysie, et par la section des nerfs, qui interrompt leur communication avec le cerveau. Or, si le mouvement musculaire a pour cause l'activité nerveuse, quelle autre activité que celle-là ce mouvement pourrait-il donc manifester ; et par conséquent quelle autre activité que celle-là pourrait constituer le moi?

Vous niez, il est vrai, que les mouvements volontaires des muscles émanent de l'activité nerveuse. « Nous » sommes fondés, dites-vous, à admettre, à titre d'hy» pothèse justifiée par le fait même du sens intime, que » l'âme (en tant que *moi*) n'agit point immédiatement » sur les nerfs sensitifs, mais bien directement, quoique » d'une manière inconnue, sur tous les organes de la » locomotion volontaire, qui servent aussi à toutes les » perceptions proprement dites (1). » Admettons cette hypothèse sans preuve, car le sens intime n'en fournit aucune ; et s'il pouvait nous apprendre que c'est l'âme qui est la cause efficiente des mouvements volontaires de l'organisation, il nous révélerait par là même l'insondable mystère de l'union de l'âme avec le corps. Admettons, dis-je, cette hypothèse sans preuve ; que s'ensuivra-t-il? que l'âme produit tous les mouvements vitaux, les involontaires comme les volontaires, puisque tous s'effectuant dans la région physique, que tous, en soi, ou indépendamment de leur but, étant du même ordre, il faut qu'ils aient tous le même principe. Or,

(1) Page 94.

comme c'est aussi l'âme, j'imagine, qui produit les opérations de la pensée, vous tombez alors de tout votre poids dans le stahlianisme, où l'âme, suivant vos propres expressions, *s'appliquant tour à tour ou à la fois à des instruments divers, fait sentir les organes chacun à sa manière, sécrète la bile dans le foie, les sucs gastriques dans l'estomac, digère les aliments; enfin, par une analogie qui passe toutes les bornes, veut, réfléchit, se souvient, compare et juge dans le cerveau* (1). Ce qui revient à l'inhérer à l'organisme, à la confondre avec lui. Eh! sur quelle raison affirmez-vous que c'est par une analogie *qui passe toutes les bornes*, que l'école de Stahl, après avoir rapporté les actes vitaux à une âme, à la même âme rapporte les actes intellectuels? Non, cette analogie ne passe point toutes les bornes, ne souffre point violence; elle coule de soi; elle subjugue invinciblement. L'âme est devenue purement physique, et les actes intellectuels ne forment plus que la première classe des actes vitaux.

Objecterez-vous qu'il ne peut s'élever du sein de l'activité physique un moi *un, identique, permanent, illocalisable*, comme l'est certainement le moi humain (2)? Je vous avertis que ce serait sortir de votre principe, fondé sur l'effort musculaire, et recourir à un autre genre de preuves. Cependant vous seriez encore en défaut. N'est-il pas vrai que les animaux perçoivent le plaisir et la douleur; que le plaisir et la douleur étant uns, ne peuvent être perçus que par quelque chose qui est un? N'est-il pas aussi vrai que les animaux se souviennent d'avoir éprouvé du plaisir et de la douleur, puisqu'ils cherchent ou fuient les objets qui les ont flattés ou fait souffrir; qu'ainsi, ce qui perçoit en eux,

(1) Page 48. — (2) Page 244 *et passim*.

est identique, permanent et indépendant des lieux et des temps, vu qu'il dure toujours présent à soi-même ? Toutefois, vous nier que les animaux aient une activité immatérielle. Dès lors les caractères que vous assignez à l'activité de notre moi n'impliquent nullement qu'elle soit spirituelle, puisqu'ils peuvent être revêtus par une activité qui ne l'est pas.

Que répondrait M. de Biran à un disciple de l'école physiologique qui l'argumenterait ainsi? Lui donc, qui avait foudroyé le sensualisme tronqué de Condillac, succombe sous le sensualisme complet de Cabanis. On dira peut-être que nous le comprenons mal ; qu'il ne voit dans l'effort musculaire qu'une occasion pour nous de réfléchir que c'est nous qui l'avons volontairement produit, et que nous sommes cause libre. Il est certain que, dans ce cas, cet effort n'entraînerait pas la matérialité du moi ; mais il n'établirait pas non plus sa spiritualité, ce qui est le but de l'auteur. Le physiologisme reconnaît sans peine que notre moi est une cause libre, et pourtant il soutient qu'il est physique ; et c'est à une autre source qu'à celle-ci qu'il faudrait puiser des raisons pour le combattre. Ainsi, la difficulté reste tout entière.

Mais l'effort musculaire n'est point pour M de Biran une simple occasion de nous apercevoir cause libre ; en sorte qu'après nous être aperçus tels, nous puissions toujours le faire, quoique cet effort ait disparu ; l'effort est cette aperception même, ou du moins il en est une partie essentielle, puisque s'il cesse, cette aperception cesse avec lui. Ecoutons l'auteur. « Pour percevoir ainsi, » il faut bien que le *moi* existe pour lui-même, ou que » la personnalité ait commencé : or, le *moi n'existe* que » dans l'*effort voulu ;* et l'effort voulu actuel ne se ma-

» nifeste à titre de fait que par son effet immédiat de » conscience, la motion ou la sensation musculaire » aperçue ainsi dans la connexion intime avec sa cause, » comprise sous la même unité de conscience. Otez la » cause, et la modification sera sentie, mais non plus » perçue comme effet ; ôtez l'*effet*, et la *cause* ne se ma- » nifestant plus à la conscience, elle *sera* comme si elle » *n'existait* pas. On voit donc bien ici qu'il n'y a pas » *deux faits*, *deux modes spécifiquement différents*, en » connexion accidentelle ; mais *un seul fait*, *un seul et* » *même mode actif*, et relatif par sa nature, de telle sorte » qu'on ne peut *isoler* l'un de ses deux éléments constitu- » tifs sans l'*anéantir* ou le détruire ; tandis que deux » faits réellement distincts, quoique unis étroitement » l'un à l'autre, subsistent après la division, ou peuvent » être conçus chacun à part. Toute force productive est » *essentiellement simultanée* avec l'*effet* ou le *phénomène* » en qui et par qui elle se manifeste. La cause absolue, » objective, est, à la vérité, avant comme pendant et » après son effet transitoire. Mais la cause de conscience » ou subjective, *moi*, ne *commence* à *exister* pour elle- » même, et ne *dure* que pendant son *effet* immanent. » La *durée de l'effort actuel*, constitutif de l'état de » veille, *mesure seule la durée du moi* (1). » Ces paroles-là sont claires, je l'espère. Le *moi n'existe* que dans l'*effort voulu ;* ôtez l'*effet*, ou cet effort, et la *cause*, qui est moi, *sera* comme si elle *n'existait* pas. Il n'y a pas *deux faits*, *deux modes spécifiquement différents ;* mais un *seul fait*, *un seul mode actif ;* de sorte qu'on ne peut *isoler* un de ses deux éléments constitutifs sans l'*anéantir*. Toute force productive est *essentiellement simultanée* avec l'*effet* ou le *phénomène* en qui et par qui elle se

(1) Pages 374, 377, 379.

manifeste ; elle ne *commence* à *exister* pour elle-même, et ne *dure* que pendant son *effet immanent*. Est-il possible de dire plus nettement que cet effet ne fait qu'un avec sa cause? Or, s'il s'identifie avec sa cause, et qu'il soit physique, il faut que sa cause le soit également? La conséquence est rigoureuse, inévitable.

En vain M. de Biran se débat dans le matérialisme ; il s'y enfonce par les efforts mêmes qu'il fait pour en sortir. Comment s'en étonner, si ce n'est que dans le matérialisme même qu'il prend son point d'appui? Le moi conçu simplement comme force n'est point le moi spirituel de l'homme, ce moi dont la raison fait l'essence ; c'est le moi physique de la brute, s'il est permis d'appeler moi le jeu des facultés animales, moi que forme le seul instinct. Agrandissez, exaltez, à votre gré, la puissance des sens, de l'imagination et de la mémoire, tant que la raison ne paraît point, il n'y a point l'esprit, ou cette force par laquelle nous saisissons les raisons des choses, c'est-à-dire de nous-mêmes et de ce qui n'est pas nous, et qui seule nous donne réellement de connaître. La brute, dépourvue de raison, parce qu'elle l'est d'un être immatériel, ne saisit les raisons de rien, ne perçoit que le pur fait, le phénomène, et demeure éternellement incapable de la véritable connaissance, partage exclusif de l'âme raisonnable.

M. Cousin remarque fort bien que l'auteur « n'a pas » vu dans la conscience ce sans quoi précisément il serait » impossible d'y rien voir. Supprimer, dit-il, la raison, » c'est supprimer le principe de toute idée, c'est-à-dire » de toute connaissance ; car il n'y en a pas une, ni » grande, ni petite, ni importante, ni vulgaire, qui ne » relève nécessairement de la faculté de connaître, de

» la raison (1). » Mais M. Cousin, qui parle ainsi, se révolte à la pensée que la raison appartienne au moi, et il affirme qu'elle n'y fait qu'apparaître, et qu'elle est l'incommunicable propriété de Dieu. Comme si prétendre connaître sans la raison, ou par une raison étrangère, ne revenait complétement au même! Quelle contradiction, de soutenir que la force par laquelle nous voulons est nous-mêmes, et que la force par laquelle nous concevons n'est pas nous, comme s'il nous était plus possible d'emprunter notre connaître que notre vouloir! Et pourquoi cette soustraction de la partie capitale de notre être? Parce que si la raison nous appartenait, au lieu d'appartenir à Dieu, elle serait contingente, particulière, et par là incapable de renfermer les vérités nécessaires et universelles. Sans doute elle en serait incapable, si elle n'appartenait qu'à nous, si elle était concentrée dans notre moi, comme l'enseignent les écoles écossaise et allemande. Mais qui empêche qu'elle appartienne à la fois à l'homme et à Dieu, selon la mesure propre à leur nature respective? Qui empêche que la raison, dans son existence absolue, réside dans l'esprit incréé, soit l'esprit incréé lui-même, et que, dans son existence relative, et comme image d'elle-même, elle réside dans les esprits créés, et en forme le fond? Alors, la raison de ces esprits se trouvant dans une dépendance intérieure et immédiate de la raison de Dieu, c'est dans celle-ci qu'ils découvriraient les vérités nécessaires, universelles, dont ils porteraient l'empreinte dans leur propre raison; et c'est par cette empreinte, ou par les germes des vérités nécessaires et universelles subsistant dans leur raison, qu'ils s'élèveraient à ces vérités mêmes, que renferme

(1) Préface, page xxxii.

la raison divine. « Quand bien même, dit Leibnitz, » parlant de Malebranche, qui ne plaçait aussi la raison » qu'en Dieu, quand bien même nous verrions tout en » Dieu, il serait nécessaire que nous eussions des idées » propres répondant à ce que nous verrions en lui (1). » C'est comme s'il disait : Il serait nécessaire que nous eussions une raison en nous, répondant à la raison qui est en Dieu. Selon Descartes, « l'idée que nous avons » de l'entendement divin ne lui semble point différer de » celle que nous avons de notre propre entendement, » sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini dif- » fère de celle du nombre binaire ou ternaire, et il en » est de même de tous les autres attributs de Dieu, dont » nous reconnaissons en nous quelque vestige (2). » On ne saurait exprimer plus clairement que nous possédons, comme fond de notre esprit, un entendement, une raison, qui ressemble à l'entendement, à la raison de l'esprit souverain. Au reste, par une note de dix-huit pages, qui suit les *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, il paraît que M. de Biran était finalement tombé dans le même système sur la raison que M. Cousin, et qu'à la rigueur il appartiendrait à l'école de Zénon et de Malebranche.

Que M. de Biran ait emprunté ou non ses idées à Leibnitz, elles ne sont qu'une mutilation des idées de celui-ci sur l'âme humaine. Sous l'idée de force, d'activité, Leibnitz conçoit toute substance, qu'il appelle *monade*. La monade n'a-t-elle que la *perception*, c'est-à-dire la faculté de sentir et d'imaginer, sans savoir qu'elle sent et qu'elle imagine ; en d'autres termes, est-elle privée de la raison ? Elle forme l'âme des animaux.

(1) *OEuv.*, tome II, page 18. — (2) *Médit. métaph.* Rép. aux 2e object., art. 2.

Mais jouit-elle de l'*aperception*, c'est-à-dire outre la faculté de sentir et d'imaginer, a-t-elle la faculté de savoir qu'elle sent et qu'elle imagine, ou, ce qui revient au même, possède-t-elle la raison? Elle ferme l'âme de l'homme. D'où il suit que, quoique Leibnitz considère l'activité comme faisant l'essence de la monade, cette activité, à ses yeux, n'est point la même dans la monade qui constitue l'âme de la brute et dans celle qui constitue la nôtre. Entre elle est l'infini, qui sépare l'instinct de la raison. Cependant M. de Biran les a confondues et tenté de faire sortir le moi pensant de l'activité qui ne recèle que le moi instinctif. Erreur d'autant moins concevable qu'il semble se dire disciple de Leibnitz, et qu'il cite, pour appuyer sa propre opinion, un passage où ce philosophe marque avec une netteté et une précision singulières la différence capitale et caractéristique de l'âme animale et de l'âme humaine. « Outre ce degré infime de perception, dit » Leibnitz, qui subsiste dans le sommeil comme dans » la stupeur, et ce degré moyen appelé *sensation*, qui » appartient aux animaux comme à l'homme, il est un » degré supérieur que nous distinguons sous le titre » exprès de *pensée* ou d'*aperception*. La *pensée* est la » *perception* jointe à la raison, dont les animaux sont » *privés* (1). » Or, qu'est-ce qui fait la *pensée* ou la *raison* jointe à la perception? C'est « la connaissance » des vérités nécessaires et éternelles, qui nous distingue » des simples animaux et nous rend capables de raisonnement et de science en nous élevant à la connaissance » de Dieu et de nous-mêmes. C'est, en effet, à la connaissance des vérités nécessaires et de leurs abstractions que nous devons d'être élevés à ces actes *réflexifs*

(1) *Œuv.*, tom. II, pag. 233.

» en vertu desquels (*quorum vi*) nous pensons l'être qui » s'appelle *moi*, nous savons que telle ou telle chose » est en nous; c'est ainsi qu'en nous pensant nous- » mêmes, nous pensons en même temps l'être, la sub- » stance simple ou composée, l'immatériel, et Dieu » lui-même, en concevant comme illimité ou infini en » lui ce qui est limité en nous (1). » Ainsi, pour Leibnitz, il n'est point de raison que par la connaissance des vérités éternelles ou de Dieu, leur source première, et de nous-mêmes, leur source seconde; c'est-à-dire sans l'idée de l'être absolu, et l'idée de l'être relatif ou du nôtre, parce qu'en effet l'idée générale de l'être forme la base de tout jugement, de toute pensée; et que nous ne saisissons cette idée que par l'idée de notre être propre. M. de Biran, scindant l'être raisonnable, a négligé l'activité qui seule le constitue tel, pour ne considérer que cette force universelle qu'on peut concevoir par abstraction au fond de toutes les substances, ou commune à Dieu, à l'homme et à l'animal, et qui, selon les probabilités, forme l'instinct de ce dernier. Ici se découvre pleinement la cause de l'erreur qui le captive. Passons à un autre point de vue de cette erreur.

De la notion de cette force, identique pour lui à celle de cause, l'auteur dérive d'abord la notion de la cause universelle ou de Dieu, en concevant comme illimité en lui ce qui est limité en nous; ensuite la notion de substance, d'être et les autres. M. Cousin attaque vivement cette filiation, niant que la notion du moi, être particulier, contingent, puisse produire les notions générales, nécessaires. Ce qu'il y a d'impossible dans cette doctrine, c'est la naissance de la notion première,

(1) *OEuv.*, tom. II, pag. 24.

ou du moi, puisque l'activité qui l'enfante est privée de raison; mais une fois cette notion admise, elle engendre naturellement les autres, attendu que le moi envisagé par M. de Biran n'est individuel, contingent, qu'en apparence. « La force dont il résulte est la même » partout, et ne peut différer que par les degrés. C'est » là, et là seulement, ajoute-t-il, que peut s'appliquer » une affirmation absolue, qu'on est surpris de trouver » dans le livre du sage Locke, lorsque, parlant de la » substance, d'après Descartes, il abonde, sans le » vouloir, dans le sens de Spinosa, en affirmant que la » substance doit être la même partout, d'où l'on pour- » rait induire qu'il n'y en a qu'une sous diverses mo- » difications (1). » Ce que M. de Biran assure qu'on pourrait induire de l'affirmation absolue de Locke à l'égard de la substance, il faut l'induire, en effet, de l'affirmation absolue qu'il prononce lui-même touchant la force. Oui, dans ce système, il n'y a qu'une force sous diverses modifications, et le moi n'est qu'un centre particulier d'action de la force universelle. Dès lors tombent d'elles-mêmes les objections de M. Cousin, puisque ce n'est point l'individuel, mais le général, qui produit le général. Le panthéisme est l'abîme commun où iront éternellement se perdre tous les systèmes qui tenteront de s'établir hors du platonisme ou de la raison enracinée à la fois en Dieu et en l'homme. L'auteur y est encore conduit par une autre voie. Le moi, ne subsistant que dans l'effort musculaire, ne peut s'en séparer. Or, le moi est cause; l'effort, effet; d'où il suit que cette cause n'a point d'existence propre, par conséquent qu'elle n'est rien, car ce qui caractérise une cause intelligente, c'est qu'elle peut s'isoler de son

(1) Pages, 331, 332.

effet, le produire ou ne pas le produire, selon qu'elle le veut, autrement dit, c'est qu'elle est libre. Tel n'est point le cas de celle-ci; son action, sans choix, est déterminée par la nécessité, loi suprême et unique de la nature. Et voilà en même temps le principe de causalité, principe fondamental de M. de Biran, anéanti. Lui, qui accuse Leibnitz de l'avoir méconnu, parce qu'il ne l'a point cherché dans l'idée d'une cause qui ne pourrait pas ne pas produire son effet, lui le détruit précisément pour le placer dans l'idée d'une telle cause. Nul ne se joue avec les idées métaphysiques; nul ne peut leur dire : Vous viendrez jusqu'ici et ne passerez pas outre. Souveraines, inflexibles, ne connaissant de limite qu'elles-mêmes, elles brisent les barrières qu'on avait dressées contre elles, et se produisent, éclatent dans leur plénitude. Malheur à qui les aborde pour innover, et qui ne peut embrasser leur étendue et mesurer leur puissance!

A la vue des conséquences de son principe, l'auteur aurait reculé d'effroi. Néanmoins, elles en découlent, et c'est un devoir pour le critique de les signaler. Nous sommes longtemps restés sur ce principe, parce que M. de Biran n'a en quelque sorte donné que lui. Point d'applications à la religion, à la politique, aux sciences. Tout, dans ses ouvrages, tend à établir métaphysiquement ce principe, soit d'une manière directe, soit en l'opposant à celui du sensualisme. Ses *Considérations* mêmes *sur les rapports du physique et du moral de l'homme* n'ont guère d'autre objet. C'est pourquoi nous avons tâché de faire connaître ce principe, et par l'examen de ce qu'il est en lui-même, et par celui des rapports qu'il a avec la physiologie et la doctrine des monades, et enfin par une réfutation. Les écrits de M. Biran sont

si substantiels qu'ils échappent presque à l'analyse, et doivent être lus en entier : aussi contrastent-ils singulièrement avec les déclamations et le verbiage du siècle. Pourquoi son style n'est-il pas un peu plus naturel, un peu plus nourri, et moins chargé de termes scolastiques? Dans sa polémique règnent une dignité et une convenance parfaites. Il poursuit ardemment les adeptes du sensualisme. Mais ce ne sont point *des êtres qui se roulent dans la fange;* ce sont des hommes comme lui, qui seulement pensent d'une autre façon que lui. La bonne foi, la candeur, et je ne sais quel abandon naïf attachent le lecteur, et lui font regretter qu'un esprit si noble n'ait pas été plus heureux dans la recherche de la vérité.

Toutefois, si son principe est faux, c'est souvent par d'importantes vérités qu'il cherche à l'appuyer. Indiquons-en quelques unes; ce qui nous conduira à présenter une idée rapide des *Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, où se trouve prouvée l'affinité du sensualisme de Condillac et de celui de Cabanis, avec la doctrine de certains disciples de Descartes sur les substances, et celle de Stahl sur l'âme.

M. de Biran a distingué avec beaucoup de sagacité les deux grandes voies d'analyse intérieure et extérieure, par lesquelles s'engendrent toutes nos connaissances, et qui consistent également à séparer dans les objets ce qui est sensible et accidentel et ce qui ne l'est pas : l'une qui ne considère que ce qui n'est point sensible et accidentel, et l'autre, au contraire, qui ne considère que ce qui l'est, ou, pour employer le langage de Kant, cité par l'auteur, l'une, dont l'expression est : *abstrahere ab omni sensitivo*, et l'autre, *abstrahere omnia sensitiva*. « Une qualité est dite abstraite de l'objet immédiat de

» la perception quand l'attention, fixée sur cette qualité » particulière, la détache en quelque sorte du tout à qui » elle appartient, et lui attribue ainsi momentanément » une sorte d'existence à part, que le signe complète et » rend permanente. Cette opération d'abstraire peut » s'appliquer à un seul objet sensible, comme se répéter » sur plusieurs. Le même nom convient et s'applique à » tous les objets qui se présentent sous des qualités ou » des apparences semblables : c'est ainsi, et en ayant » égard au rapport, non d'identité, mais d'analogie ou » de ressemblance, que le terme *abstrait* devient *géné-* » *ral*, et que sa capacité représentative s'étend à la mul- » titude des objets ou phénomènes analogues.

» Mais quand vous avez abstrait de l'objet, par l'at- » tention, toutes les qualités sensibles l'une après l'autre, » que reste-t-il? Rien, dira-t-on, qu'un signe ou le » nom même; et ce nom n'exprime rien autre chose » que la privation des qualités, ou le procédé même de » l'abstraction qui les fait toutes évanouir l'une après » l'autre. Si l'imagination poursuit encore quelque » ombre vaine, cachée sous ce signe, c'est qu'elle va » contre l'hypothèse ou contre le procédé même de l'abs- » traction. Il est vrai, et nous en convenons bien, l'ima- » gination et les sens nous égarent quand ils demandent » encore à voir ou toucher là où il n'y a plus rien à voir » ni à toucher. Mais n'y a-t-il donc de réel que ce qui » peut être senti ou imaginé? »

Désabusons-nous; et sans continuer à reproduire le texte même, afin d'abréger, poursuivons le raisonnement de M. de Biran. Ainsi abstraite dans le point de vue intellectuel, la substance conserve encore la réalité qui lui appartient, indépendamment des qualités sensibles. Voyez le morceau de cire que Descartes,

dans sa deuxième *Méditation métaphysique*, présente à la flamme : tout ce qui tombait sous le goût, l'odorat, la vue, le tact et l'ouïe, disparaît successivement. Néanmoins la même cire reste : elle n'est donc ni la douceur, ni la blancheur, ni la figure, ni le tact, ni le son, mais quelque chose d'étendu, de flexible et de muable, susceptible de recevoir une infinité de changements, et plus de variations dans l'extension, la forme, etc., que l'imagination ne saurait jamais s'en représenter. D'où il suit que la notion de cette cire, et, en général, de la substance, est hors du domaine de l'imagination et appartient à l'entendement pur. Cependant l'objet de cette notion, qu'est-il, c'est-à-dire qu'est-ce qui demeure immuable sous l'infinie variété de ces formes (1) ?

M. de Biran prétend que c'est la force *non-moi* en vertu de laquelle l'objet résiste à l'effort voulu, le limite, le détermine, et réagit contre notre propre force, autant que celle-ci agit pour le surmonter. Or, notre propre force, le *moi*, c'est ce qui reste dans l'âme, lorsque la soumettant à l'analyse, comme la cire, on a élagué les modifications accidentelles, changeantes. « Là, dit-il, sont les limites de l'analyse intérieure, ré-» flexive ; un pas de plus, on tomberait dans l'absolu, » l'être universel, Dieu ou l'un de ses attributs (2), » ne s'apercevant pas qu'il y est déjà tombé, puisqu'il veut que dans ce degré d'abstraction l'âme et la cire, qu'il qualifie de *moi* et de *non-moi*, existent encore comme substances, comme êtres particuliers, hors de l'esprit qui les contemple. En effet, je le défie de marquer la différence qui les sépare de la substance universelle. Mais il est conséquent à son principe. Lui appliquant la

(1) Pages 195, 199, 209. — (2) Page 333.

remarque qu'il fait sur les deux restaurateurs de la métaphysique chez les modernes, on pourrait dire que, si Descartes ne demandait que de la matière et du mouvement pour créer le monde des corps, Leibnitz, que des monades animales et raisonnables, pour créer le monde des corps et celui des esprits, il suffit à M. de Biran d'avoir de la force pour appeler à la fois ces deux mondes à l'existence. C'est vraiment le triomphe de l'unité. Mais si l'unité couronne la vérité, elle couronne également l'erreur, parce qu'elle forme le principe de la complète confusion des choses, comme de leur ordre parfait. En réduisant l'étendue à n'être que *la continuité des points résistants* ou des monades les plus infimes, Leibnitz avait confondu les substances matérielles avec les substances animales; mais il avait conservé la différence entre les substances spirituelles et les subtances animales; elle disparaît sous la main de M. de Biran, qui, pour lors confondant tout, arrive, sous ce rapport, au dernier terme de l'erreur. Quoique la partie immuable des substances que l'analyse intérieure isole de la partie changeante ou des accidents soit le soutien de ceux-ci, elle ne peut pas plus exister sans eux qu'eux sans elle. La cire, réduite à l'état de fusion, est sans doute indépendante de telle ou telle forme, de telle ou telle extension spéciale, mais non de l'ensemble des formes et des extensions qu'elle peut revêtir. Peu importe la forme, l'extension qu'elle prend: seulement, il faut qu'elle en prenne une: aussi Descartes s'est bien gardé de l'en priver. Dès qu'on l'en dépouille elle cesse d'exister comme être à part, et ne conserve que l'existence idéale dont elle jouit dans les esprits, surtout en Dieu, où elle subsiste éternellement. Cette existence est très réelle, car rien de réel en son genre

comme les idées; mais il ne faut pas la confondre avec l'autre.

Signalons maintenant une vérité d'histoire, aperçue par le même auteur, savoir, que le sensualisme de Condillac peut venir de l'école de Descartes comme de celle de Bacon. Qu'il descende en droite ligne de Bacon, qui réduit toute la philosophie à l'étude de la nature physique, c'est ce qui saute aux yeux. Mais il ne paraît pas d'abord aussi clair qu'il remonte à Descartes: il le fait pourtant. Entraîné par une impulsion extraordinaire de l'esprit humain, dont la cause, trop longue à déduire ici, subsistait depuis quatre ou cinq siècles, ce philosophe supprima dans les corps leur activité particulière, et ne les fit vivre et agir que par un mouvement étranger, général, que Dieu avait imprimé à la matière en la créant, et qu'il y conservait par une action immédiate. Cette doctrine allait à dépouiller l'âme de son activité naturelle pour ne la faire également vivre et agir que par l'action immédiate de la Divinité en elle. Car telle est la disposition de notre esprit, qu'il se suppose toujours ce qu'il suppose les corps, de même qu'il suppose toujours les corps ce qu'il se suppose lui-même, actif ou inerte. Le génie de Descartes s'arrêta sur la pente. Mais Malebranche, qui en avait un fort inférieur, fut emporté. Il proclama l'entendement passif, comme la matière. Or, si l'entendement est passif, il n'entre pour rien dans la production des connaissances, qui doivent lui venir entièrement du dehors. Malebranche soutient que c'est Dieu qui les lui communique en agissant directement sur lui. Néanmoins il ne fait découler de cette source que les connaissances ou vérités de raison, et laisse arriver par les sens les connaissances de fait. Cependant quelqu'un qui inclinera à

l'empirisme pourra se demander : Pourquoi n'émaneraient-elles pas toutes de cette dernière origine? Alors voilà Condillac. Remarquons toutefois que M. de Biran fait injustement retomber sur Descartes l'absurdité d'une doctrine qui ne doit frapper que le plus indépendant de ses disciples. Au surplus, M. de Biran se réfute lui-même, en prêtant au rénovateur moderne de la philosophie l'opinion que «toutes les substances créées et » finies sont passives, et que l'âme humaine ne fait ex- » ception, ni quant au fond de son être, ni quant aux » idées ou notions innées, gravées en elle par la main » même du Créateur (1). » Car ce qui constitue précisément l'activité de l'âme, ce sont les idées innées; c'est que l'âme tire ses principales connaissances de son fond, de sa propre énergie ; et par cela même que Descartes admet de telles idées, il établit l'âme essentiellement active.

M. de Biran n'a pas dérivé avec moins de bonheur le physiologisme de Cabanis de la doctrine de Stahl. En effet, puisque Stahl voyait dans l'âme le principe des actes vitaux, la pensée, qui se manifeste par de tels actes, devait à la fin n'être regardée que comme un pur acte vital, et par suite l'âme que comme l'organisme vivant. L'explication de cette descendance du sensualisme de Condillac et de celui de Cabanis forme la première partie des *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme.*

La seconde partie est consacrée à la recherche des rapports du physique et du moral, dans le but de caractériser l'aliénation mentale ou la folie. Il paraît que l'ouvrage entier avait été composé pour M. Royer-Collard, médecin, à qui il devait servir pour faire un cours

(1) Page 40.

public sur cette maladie. Pour déterminer les rapports du physique et du moral, il faut savoir distinguer celui-ci de celui-là. Or, l'auteur étant impuissant à s'élever au-dessus de la nature matérielle, ainsi que nous l'avons montré, comment pourrait-il faire cette distinction? A ses yeux, il n'y a de moral qu'avec le *moi*, ce qui est très vrai; mais incessamment il répète qu'il n'y a de *moi* que si on s'aperçoit force libre, cause volontaire; que si on se dit, ou si on peut se dire *moi*. En cela il est très conséquent à son principe de l'effort musculaire; mais il arrive aux plus étranges résultats. En effet, partout où nous ne réfléchirons point que c'est nous qui faisons ce que nous faisons, ou du moins que nous aurons commencé de faire sans l'intention formelle, explicite ou implicite, de commencer, il n'y aura point de moi, et partant point de moral. Dès lors, le moral n'est plus qu'un point dans l'immensité de la vie humaine, qu'engloutit le physique; car presque rien ne s'y entreprend, ne s'y exécute de propos délibéré; presque tout s'y passe sous l'empire de l'habitude, ce grand et merveilleux mobile de l'existence, qui, nous permettant de distraire notre attention de nos actes, pour l'appliquer entièrement à l'objet même de ces actes, dédouble notre travail et centuple nos œuvres. Voulez-vous voir quelque chose de plus révoltant encore? C'est que le moi et le moral s'anéantissent d'autant plus complétement dans l'homme qu'ils s'y déploient avec plus d'énergie et de puissance. Archimède, qui ne peut être arraché à la poursuite des vérités géométriques et revenir à soi pour déclarer qui il est au soldat romain, et se soustraire à la mort; Newton, qui, après de longues abstinences, se met à table avec d'autres personnes, et se lève avec elles, croyant avoir mangé comme elles, quoiqu'il ne

l'ait point fait (1) ; l'un et l'autre ne s'aperçoivent sans doute pas qu'ils sont cause libre, ou qu'ils existent, et ne jouissent ainsi ni du moi, ni du moral, au moment même où le moi et le moral s'exaltent en eux jusqu'à absorber le physique. Donc, le génie livré tout entier à ses contemplations sublimes n'aurait en partage que la vie animale, tandis que l'imbécillité qui ne s'occuperait que du sentiment de son existence, que de dire éternellement *moi*, *moi*, *moi*, étalerait la perfection de la vie morale! Et c'est par un principe fécond en pareilles extravagances que l'on prétend réformer la philosophie!

M. de Biran assimile la folie aux rêves, dans lesquels il soutient que le moi dort, tandis que les sens et l'imagination, étant éveillés et soustraits à la direction du moi, s'agitent en désordre. Cette absence ou sommeil du moi, que l'auteur suppose, par suite de sa singulière façon d'entendre le physique et le moral, ne saurait se rencontrer que dans l'aliénation totale, qui n'existe peut-être jamais. Tout prouve que les aliénés possèdent un moral réel, mais plus ou moins perverti, selon l'intensité de leur folie. La difficulté seulement consiste à découvrir jusqu'où s'étend ce moral, quelle est la borne qui, dans la pensée du fou, sépare les produits de la raison et ceux de la sensibilité physique. Où M. de Biran nous semble vrai, c'est lorsqu'il combat la possibilité que les facultés intellectuelles ne soient pas toutes troublées en même temps, ou que « tel aliéné en exerce tour à tour et » isolément une, comme l'attention, la méditation, etc., » pendant que les autres, comme la perception, la mé- » moire, etc., paraissent tout-à-fait oblitérées (2). » Ceux qui soutiennent cette possibilité confondent, suivant nous, les facultés de l'esprit avec celles de l'instinct.

(1) *Biogr. univ.*, art. Newton, par M. Biot. — (2) Page 58.

Les premières subsistent entre elles dans une dépendance si intime que l'une ne peut agir qu'autant que les autres prennent part à son action. Voulez-vous le vérifier sur la mémoire, par exemple? Cette faculté excite d'abord l'attention qui nous tourne vers l'objet qu'elle rappelle; puis le jugement, la méditation, qui nous assurent que cet objet est bien celui que nous avons vu ou appris; enfin la perception, qui est la condition de ces opérations diverses. La mémoire se montre-t-elle seule, ou incapable de rendre compte de ce qu'elle rappelle? Ce n'est plus la mémoire intellectuelle, c'est la mémoire instinctive, commune à l'homme et à l'animal.

Quatrième École. Troisième altération des Idées, ou le Sensualisme, fondement du matérialisme. — Locke. — Bentham.

LOCKE.

Locke naquit à Wrington en Angleterre, au mois d'août 1632. Après avoir fait ses études à Londres et à Oxford, il étudia la médecine. Puis, en qualité de secrétaire, il accompagna Swan en Allemagne, où il était ambassadeur. Il suivit le duc de Northumberland en France. Il fut successivement conseiller de lord Ashley, précepteur de son fils et de son petit-fils, Shaftesbury, l'écrivain moraliste ; secrétaire, à la chancellerie, de la présentation des bénéfices, secrétaire d'une commission de commerce. A cause des animosités politiques, il alla, avec Shaftesbury, habiter la Hollande, d'où, à la révolution de 1688, il revint dans son pays, sur la flotte qui y conduisait la princesse d'Orange. Il fut l'un des commissaires des appels. Sur ses derniers jours, il se retira à Oates, à environ 20 milles de Londres, dans la maison de campagne de Masham, gendre de Cudworth, auteur du *Système intellectuel*, et y mourut le 28 octobre 1704.

« Voici, cher lecteur, dit-il en commençant son *Essai sur l'entendement humain*, voici ce qui a fait le divertissement de quelques heures de loisir que je n'étais pas d'humeur d'employer à autre chose... S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet *Essai*, je vous dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi

et venant à discourir sur un point fort différent de celui que je traite dans cet ouvrage, se trouvèrent bientôt poussés à bout par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps, sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée, ou au-dessus de notre compréhension. Je proposai cela à la compagnie, et tous l'approuvèrent aussitôt. Sur quoi l'on convint que ce serait là le sujet de nos premières recherches. Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière, que je n'avais jamais examinée auparavant. Je les jetai sur le papier, et ces pensées formées à la hâte, que j'écrivis pour les montrer à mes amis, à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité, qui, ayant été commencé par hasard, et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces détachées ; car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris selon que mon humeur ou l'occasion me le permettait. »

Et il s'agit d'un traité sur l'entendement humain! On ne parlerait pas autrement de la composition de quelques contes pour les enfants, ou de la pièce de vers la plus frivole. A un tel début, il ne reste qu'à jeter le livre. Qu'espérez-vous y trouver sur la matière la plus haute, la plus ardue, que puisse aborder notre intelligence, lorsqu'on vous le dit écrit *par divertissement*, *par pièces détachées*, au gré de l'*humeur* ou de l'*occasion*, et *sans avoir auparavant jamais examiné cette matière?* Ce travers n'est point particulier à Locke ; il est

malheureusement universel aujourd'hui. On ne s'occupe de la philosophie que pour tuer le temps, et, quand on lui a livré quelques uns de ces moments oisifs dont on ne sait que faire, on prétend la savoir, l'enseigner, en écrire pour l'instruction du monde. A celui qui, n'ayant étudié que de cette manière, soit la législation, soit la médecine, soit les mathématiques, soit l'astronomie, soit la physique, se dirait, ou jurisconsulte, ou médecin, ou mathématicien, ou astronome, ou physicien, nos singuliers philosophes confieraient-ils la défense d'une cause importante, le soin de leur santé, l'instruction scientifique de leurs enfants? Eh! ils ne donneraient pas leur pied à chausser ou leur corps à vêtir à un artisan qu'ils sauraient s'être diverti dans quelques heures de loisir à fabriquer un soulier, ou à tailler un habit, ainsi que Locke à faire de la métaphysique! Tant il est de sens commun que le métier le plus simple exige un long apprentissage! Et la science la plus élevée, la plus vaste, celle qui domine toutes les autres, on la posséderait, on la perfectionnerait, sans s'être donné la peine de l'apprendre, que dis-je? sans s'être inquiété si elle existe et s'il y a des sources qui la donnent! On croirait pouvoir l'improviser, et les écrivains les plus graves ne craindraient pas de nous dire: « J'ai étudié la plume à la main; je n'avais pas la science quand j'ai commencé à l'écrire, puisqu'elle n'existait nulle part. Je n'avais aucun parti pris d'avance : j'ignorais où j'arriverais(1)! » On s'aperçoit bien que vous n'aviez pas la science avant de l'écrire. Si vous eussiez exploré les monuments que lui a élevés le génie, depuis Platon jusqu'à Descartes et Leibnitz, vous, homme d'une rare sagacité, vous seriez-vous servilement at-

(1) De Tracy, *Logique*, ch. IX, p. 423, 1re éd.

telé au pitoyable système de Condillac, dont vous avez relevé tant de bévues de détail?

D'où vient ce prodigieux renversement de la raison? C'est que la philosophie roule sur les notions usuelles de la vie, et qui par là semblent les plus simples et les plus accessibles à tout le monde. De quoi s'occupe-t-elle en effet? De l'idée de l'être, des idées d'esprit et de corps, de force, de quantité, d'unité, de nombre, de vrai et de faux, de bien et de mal, d'ordre et de désordre, et autres pareilles. Or, quoi de plus familier que ces idées? qui ne les a sans cesse dans l'esprit et à la bouche? faut-il donc tant de méditations, tant de recherches, pour acquérir ce qui est si vulgaire et qui s'offre de soi-même? Oui, elles sont toujours présentes à la pensée, et c'est pour cela même qu'elles sont ce qu'il y a de plus éloigné de ses considérations. Si elles lui sont toujours présentes, c'est qu'elles constituent son fond; et de rien tant que de son fond n'est loin la pensée, continuellement répandue hors d'elle-même sur les objets étrangers. Afin donc de saisir ces idées et de s'en rendre compte, il est nécessaire qu'elle se ramène en soi, et, par suite, qu'elle s'arrache aux impressions journalières où elle vit, et qu'elle rompe ainsi avec elle-même. Mais qu'il lui faut d'années, de réflexions et d'efforts! Aussi, quoi de plus rare que les vrais métaphysiciens! Ils n'apparaissent qu'à de longs intervalles dans le cours des siècles.

Ce n'est point par une jactance étourdie que Locke dit avoir composé l'*Essai sur l'entendement* sans étude préalable; c'est un fait qu'attestent l'emploi de sa vie, absorbée par les affaires, et surtout les inepties qui fourmillent dans cet ouvrage, et qui le placent à la même hauteur que la *grande restauration des sciences* de

Bacon. Où donc avait-il la tête, lorsqu'il consacrait son premier livre à combattre les idées innées, poursuivant sous ce nom les idées actuellement connues de l'esprit? Il a lu Descartes, puisque Leclerc, son panégyriste, nous apprend que c'est le seul des écrivains philosophes qu'il ait trouvé de son goût : comment n'a-t-il pas appris de lui, au moins à l'égard de l'idée de Dieu, que cette idée est innée en nous, non en ce sens que nous l'ayons toujours perçue et que nous la percevions toujours, mais en ce sens qu'elle est immanente dans l'âme, qui a la propriété de représenter Dieu, soit que cette représentation ou idée de Dieu fasse actuellement l'objet de la pensée, soit qu'elle ne le fasse point ni ne l'ait encore fait? Mais lui, qui se récrie si fort contre les idées gravées dans l'âme, ne dit-il pas, dans son *Gouvernement civil* (1), que *les lois de la raison sont tracées dans le cœur de l'homme du doigt même de la Divinité?* Ces lois ne sont autre chose que les idées, et il ne saurait probablement entendre que chaque homme en ait, depuis le premier jusqu'au dernier instant de son existence, une perception non interrompue. Peut-il exister une pareille inconséquence?

Après avoir traité de l'origine des idées dans le premier livre, Locke prétend examiner dans le deuxième comment nous arrivons à la connaissance de chacune de nos idées fondamentales. C'était une belle et utile entreprise, qui comblait une lacune dans l'étude de la pensée. Quoiqu'il n'y ait point une idée essentielle dont quelque philosophe n'eût montré de quelle manière elle nous est suggérée, cependant il n'existait point d'ouvrage qui, pour toutes, l'exposât méthodiquement. Après l'*Essai* et les imitations qu'il a pro-

(1) Ch. III, art. 1, note.

duites, il reste encore à faire, et Locke est ici demeuré, s'il est possible, au-dessous de lui-même. En voulez-vous la preuve par quelques exemples? Prenons l'idée de l'existence ou de l'être : vous croyez qu'il va rechercher si elle nous est fournie par la considération des corps, ou des esprits, des êtres contingents, ou seulement de l'être nécessaire, et vous attendez une discussion pénétrante qui vous éclaire. Eh bien! écoutez-le: « Lorsque, dit-il, nous avons des idées dans l'esprit, nous les considérons comme y étant actuellement, tout ainsi que nous considérons les choses comme étant actuellement hors de nous, c'est-à-dire comme actuellement existantes en elles-mêmes. » C'est là, suivant lui, tout le mystère de l'apparition de cette idée. Il ne s'aperçoit point que la question est justement de savoir comment, lorsque nous considérons une chose en nous ou hors de nous, nous y attachons l'idée d'existence.

L'idée de l'unité, la plus importante après celle de l'être, nous vient-elle de la quantité matérielle, dont on prend une portion pour évaluer le tout? ou bien est-ce de l'être pensant? Si de l'être pensant, est-ce de nous ou de Dieu, de l'être relatif ou de l'être absolu? Consultez Locke, il vous enseignera gravement que « tout ce que nous considérons comme une seule chose, soit que ce soit un être réel, ou une simple idée, suggère à notre entendement l'idée d'unité. » Ne vous semble-t-il pas entendre un enfant qui, voyant devant lui une orange, s'écrie : voilà une orange et non pas deux!

L'idée de cause et d'effet est-elle excitée en nous à la vue des phénomènes qui naissent dans l'univers, ou par l'attention aux actes de pensée que nous produisons dans notre esprit? Et, pour obtenir cette idée dans sa plénitude, faut-il s'élever à l'idée du Créateur? Rien de tout cela ;

n'allez la chercher ni si loin ni si haut ; Locke vous la mettra sous les yeux : « En considérant, par le moyen des sens, la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières, soit qualités, soit substances, commencent d'exister, et reçoivent leur existence de la juste application ou opération de quelque autre être. Et c'est par cette observation que nous acquérons les idées de cause et d'effet. » Vous reste-t-il quelque embarras ? il vous donnera un exemple merveilleusement lumineux : « Vos yeux voient le bois devenir cendre, la cire liquide, sous l'action du feu : eh bien ! le feu c'est la cause ; la cendre, la cire liquide, c'est l'effet. » Il fallait que Hume eût un esprit terriblement rebelle à la vérité, pour marcher droit au scepticisme en présence de cette belle explication. Si vous avez la curiosité et le courage de parcourir toutes les autres idées, vous verrez que Locke dévoile leur naissance avec la même sagacité et la même profondeur, confondant toujours l'origine, la cause avec l'occasion.

Il semble n'avoir écrit l'*Essai sur l'entendement humain* que pour contredire Descartes, tout en lui prenant furtivement la seule bonne chose qu'offre cet *Essai :* je veux dire le principe de remonter toujours aux idées simples ou premières, prises de la nature des choses, et de ne raisonner que sur celles qui sont claires et distinctes. Aristote ne faisait pas mieux à l'égard de Platon. Aux yeux de Descartes, la pensée est la substance même de l'âme ; Locke veut qu'elle n'en soit que l'action. Il détruit ainsi la spiritualité de l'âme ; car, qu'est-ce qu'une substance spirituelle qui n'est pas essentiellement pensante ? Et qu'est-ce que la pensée, si elle n'est pas une substance spirituelle ? Mais lui, il ne s'en aperçoit pas. Descartes regarde la matière comme

étant exclusive de la pensée ; Locke, sous le respectable prétexte de ne pas limiter la puissance divine, soutient que la matière peut devenir pensante. En effet, gardez-vous bien de croire que la puissance de Dieu ne va point à changer l'essence des choses, à faire qu'un carré soit à la fois carré et rond. Dire qu'il le peut, est une absurdité renouvelée par Descartes, à qui Locke emprunte l'erreur comme la vérité. Selon Descartes, rien n'est plus que l'âme accessible à notre connaissance ; selon Locke, rien ne l'est moins. Avouons qu'en ce qui le concerne, son *Essai* est un puissant argument. Descartes ne distingue point la liberté de la volonté ; Locke les sépare par une énorme différence, qu'il rend ainsi saillante : « Vous passez sur un pont; il s'écroule. Vous voudriez ne pas tomber ; mais avez-vous la liberté de rester suspendu en l'air? » Est-il permis de confondre ainsi la liberté intérieure ou morale, identique à la volonté, avec la liberté extérieure ou physique, qui est totalement étrangère à la question? Descartes dit que l'idée de l'infini est positive, réelle, et précède celle du fini ; Locke prétend qu'elle est négative, chimérique, et une déduction de l'idée du fini. Cela est exact comme il l'est que le plus vient du moins, le parfait de l'imparfait. Descartes prouve Dieu par l'idée de perfection infinie qui est en nous, et donne cette preuve pour la meilleure ; Locke ne la goûte pas, et met à la place l'idée de l'être nécessaire. Celle-ci est excellente, en effet, mais de la même nature que l'autre. Telle est la mesure de Locke sur les premiers principes de la philosophie.

Les erreurs et les inepties ne sont pas rares non plus dans le 3^{e} et le 4^{e} livre qui terminent l'*Essai*, et qui traitent, l'un du langage, l'autre de la connaissance. Néanmoins ces deux livres valent mieux, parce qu'ils

demandaient plutôt du bon sens et de l'attention que des réflexions longues et profondes. Locke montre que le moyen d'arriver à la vérité, ce sont les idées claires, distinctes, et il s'élève contre la logique. Cependant il dit que les mots peuvent fournir des lumières pour connaître la nature de nos idées. Par là il glisse un principe dangereux. Ensuite Condillac prétendra que les sciences ne sont que des langues bien faites, et M. de Bonald mettra la pensée dans la parole.

Locke distingue nettement la raison et la foi, rapportant à la première les vérités que l'esprit acquiert par lui-même, et à la seconde, les vérités que donne la révélation. Il soutient que la révélation, quoique au-dessus de la raison, ne lui est point contraire; par conséquent, on ne saurait admettre comme venant de Dieu ce qui renverserait le témoignage manifeste des sens et l'évidence de la lumière naturelle. « Je trouve, dit-il, que chaque secte se sert avec plaisir de la raison autant qu'elle en peut tirer quelque secours, et que, dès que la raison vient à lui manquer, elle s'écrie : *C'est un article de foi et au-dessus de la raison* (1)... C'est à la coutume d'en appeler à la foi par opposition à la raison qu'on peut, je pense, attribuer en grande partie ces absurdités dont la plupart des religions qui divisent le genre humain sont remplies. Les hommes ayant été une fois imbus de cette opinion qu'ils ne doivent pas consulter la raison dans les choses qui regardent la religion, quoique visiblement contraires au sens commun et aux principes de toute leur connaissance, ils ont lâché la bride à leurs fantaisies et au penchant qu'ils ont naturellement vers la superstition, par où ils ont été entraînés dans des opinions si étranges et dans des pratiques si

(1) Liv. IV. Chap. XVIII, art. 2.

extravagantes, en fait de religion, qu'un homme raisonnable ne peut qu'être surpris de leurs folies, et les regarder comme des choses si éloignées d'être agréables à Dieu, cet Être suprême qui est la sagesse même, qu'il ne peut s'empêcher de croire qu'elles paraissent ridicules et choquantes à tout homme qui a l'esprit et le cœur bien faits. En sorte que, dans le fond, la religion, qui devrait nous distinguer le plus des bêtes et contribuer plus particulièrement à nous élever comme des créatures raisonnables au-dessus des brutes, est la chose en quoi les hommes paraissent souvent le plus déraisonnables et plus insensés que les bêtes mêmes (1). »

L'*Examen de l'opinion de Malebranche que nous voyons tout en Dieu*, est à peu près de la même force que les deux premiers livres de l'*Essai*. On y trouve néanmoins une remarque juste. Hâtons-nous de la recueillir. Malebranche, qui enseigne que notre âme voit en Dieu toutes choses, nie qu'elle y voie l'idée d'elle-même. Locke lui demande fort à propos *pourquoi elle n'y verrait point cette idée, aussi bien que celle du triangle, par exemple* (2). Dans un ouvrage posthume sur la *Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité*, Locke donne des conseils généralement bons, sages; ce qui n'était pas difficile, après le *Discours sur la méthode* de Descartes, qui de plus a donné l'exemple, sans lequel les meilleurs préceptes demeureront toujours stériles. Toutefois nous recommandons aux sensualistes de nos jours les deux avis suivants : 1° « N'estimer que les sciences auxquelles on s'est adonné, est la marque d'un petit génie plein d'orgueil et de vanité. Cela, d'ailleurs, renferme l'esprit dans des bornes étroites, et l'empêche de jeter la vue sur d'autres parties du monde intellec-

(1) *Ibid.*, art. 11. — (2) Art. 46.

tuel, qui sont peut-être plus belles et plus fertiles que le terrain qu'il a choisi, et qui, outre la nouveauté des objets, pourraient lui fournir l'occasion de le mieux cultiver. 2° Souvent on fait servir mal à propos une science qu'on a étudiée particulièrement à en expliquer d'autres avec lesquelles on peut dire qu'elle n'a pas la moindre liaison. On doit fuir avec soin tous ces mélanges bizarres, et ne pas transporter, par un entêtement ridicule, ce qu'il y a de bon et d'utile dans une science à une autre, où il ne sert qu'à embrouiller et confondre l'esprit (1). » Nous recommandons, disons-nous, ces deux avis aux sensualistes de nos jours, pourqui Locke est une sorte d'oracle, et les engageons à cesser de croire qu'il n'y a de science réelle que les sciences physiques, et à ne pas traiter la philosophie avec les principes de la physiologie.

Locke a voulu être aussi théologien. A-t-il écrit sur la théologie, comme sur la philosophie, par divertissement et sans étude préalable? Son *Christianisme raisonnable*, ainsi appelé, sans doute par antiphrase, ne permet guère d'en douter. Il a intention d'y combattre deux opinions : l'une qui prétend que *la postérité d'Adam est condamnée à des supplices éternels et infinis à cause du péché de ce premier homme;* l'autre, qui, *ne pouvant diriger cette pensée, qu'elle juge incompatible avec la justice et la bonté d'un être suprême et infini*, aime mieux *soutenir que la révélation n'est pas nécessaire* (1). Contre la première, il veut établir qu'Adam n'a légué à ses descendants que la mort du corps, et non point la mort de l'âme ou la corruption morale : de façon que les vices de l'homme viennent de sa faiblesse naturelle, indépendante du péché d'Adam, et que partant sa damnation

(1) Art. 22. — (2) Chap. 1er.

n'a rien de commun avec la chute originelle. Contre la seconde, il prétend que la rédemption chrétienne consiste dans la vie du corps, que Jésus-Christ rendra aux hommes à la résurrection. Par là et par les avantages que la révélation nous a procurés en nous tirant des ténèbres de l'idolâtrie, et qu'elle nous procure toujours en nous fournissant une excellente règle de conduite, il tâche de montrer qu'elle est nécessaire. Du reste, le symbole dont elle chargerait notre foi n'est pas long : pour être chrétien, il suffit de croire que Jésus-Christ est le Messie, et encore sans expliquer s'il est ou non fils de Dieu. Il n'est pas besoin d'avoir de grandes instructions sur le christianisme pour voir que Locke n'en avait aucune.

Ses *Lettres sur la tolérance*, dont il a exposé les vrais principes, inspirent un vif intérêt. La première, qui est la principale, fait même éprouver de l'admiration. Son style, ordinairement lourd, languissant et commun, s'anime, s'ennoblit et s'élève jusqu'à l'éloquence, lorsque, dans sa généreuse indignation, il vous peint les intolérants poursuivant, le fer et la flamme à la main, quiconque a le malheur de ne pas penser comme eux, et couvrant de leur coupable indulgence les plus ignobles dépravations et les plus criants scandales de leurs coreligionnaires. On jouit en voyant cette détestable hypocrisie démasquée, flagellée par la main d'un honnête homme. Ne reprochons pas à Locke de ne point venger l'état qui admet la liberté religieuse, de l'imputation de matérialiste et d'athée : cette imputation stupide, l'intolérance ne l'avait pas encore inventée.

Mais l'*Éducation des enfants* et le *Gouvernement civil* sont ses deux ouvrages les plus considérables. Le premier,

si inférieur à l'*Émile* de Rousseau touchant le style, lui est préférable en quelques unes de ses parties pour les choses. Sur l'éducation physique, les deux écrivains ont les mêmes vues : ils condamnent de concert l'usage d'étreindre l'enfant dans ses langes et ses vêtements, et regardent comme indispensable à son développement et à sa santé, la pleine liberté des membres, un grand exercice, une nourriture simple, une couche dure. A l'égard de l'éducation morale, qui comprend, d'un côté, la connaissance et la pratique du devoir, de l'autre l'instruction, ils se séparent. Rousseau veut qu'on fasse sortir d'une nécessité produite par des circonstances fortuites, ou jugées telles par l'enfant, la notion et l'accomplissement du devoir ; de cette nécessité aussi le désir de l'instruction et les efforts pour l'acquérir. Un pareil procédé est aussi vain qu'inexécutable. Celui de Locke, quant à la partie de l'éducation relative aux devoirs, consiste à les faire appendre et pratiquer à l'enfant par l'idée de l'obligation, que soutiennent la crainte et le respect de Dieu, la crainte et le respect des parents, l'honneur, la honte. Cela est visiblement plus conforme à la nature du devoir, et d'ailleurs consacré par l'expérience. On regrette que Locke ne l'applique pas à l'instruction, et qu'il se persuade qu'elle doit s'obtenir par forme d'amusement. D'abord, l'instruction est elle-même un devoir, et rentre, par ce côté, dans la méthode employée pour les devoirs ; ensuite, l'instruction, comme le devoir, est trop pénible à notre nature pour être le fruit des jeux. Locke et Rousseau repoussent l'éducation publique, l'un comme essentiellement corruptrice, l'autre comme ridicule ou illusoire. Ils s'abusent également : sans faire remarquer l'impossibilité que chaque famille ait un précepteur, l'éduca-

tion domestique, qu'on l'envisage par le côté physique ou moral, est plus faible que l'autre et exposée à plus de corruption. A quelques rares exceptions près, que voient et qu'entendent les enfants dans leurs familles? Des exemples et des discours qui renversent les devoirs qu'on leur enseigne et détruisent les impressions qu'on leur donne. Et l'étude, où trouvera-t-elle ses moments et sa liberté, au milieu de ce tourbillon d'affaires, de relations, de plaisirs, de fêtes? Tenez un enfant enfermé avec ses livres, lorsqu'il saura que les salons de son père sont ouverts aux divertissements, et qu'il en entendra le bruit! Locke proscrit la musique, et il a raison : elle rend l'homme frivole et efféminé. Il veut qu'on apprenne à l'enfant ce qui se passe dans le monde pour le prémunir contre ses embûches : nous ne pensons pas ainsi, et cette connaissance nous paraît à plusieurs égards impossible, et à quelques autres dangereuse. A tout prendre, ce traité et celui de l'*Éducation des filles*, de Fénelon, sont ce que nous avons sur cet important sujet de plus sensé, de plus praticable, et par conséquent de meilleur.

Dans le *Gouvernement civil*, Locke enseigne le principe de la société moderne, que l'homme s'appartient; de même que Rousseau, dans le *Contrat social*, soutient le principe de l'ancienne société, que l'homme est la propriété de l'État. C'est pourquoi, tandis que le second exige que nous nous renoncions pour entrer dans la société, et que nous soyons fondus en elle, comme une partie dans le tout, le premier ne nous y voit entrer que pour mettre sous l'égide des lois notre personne, notre liberté, nos biens, c'est-à-dire la jouissance de nos droits naturels. Et il remarque très bien que « l'état de nature n'est point l'état de licence, que la liberté a

ses limites fixées par la saine raison, que le Créateur a donnée à tous les hommes, et dont chacun porte les lois tracées dans son cœur du doigt même de la Divinité (1). » D'où il suit que l'homme, en passant de l'état de nature à l'état social, n'éprouve aucun changement dans ses droits, et qu'il ne fait qu'appeler la puissance publique à les protéger et à prêter main forte à la raison trop faible contre les passions : aussi Locke borne-t-il la mission du gouvernement, considéré comme frein, à maintenir au dedans les lois protectrices de ces droits ; à prévenir ou à réprimer au dehors les injures étrangères (2) ; et il déclare hautement que dans le peuple réside toujours le pouvoir souverain de se délivrer de ses chefs, s'ils venaient à être assez fous ou assez méchants pour former des desseins contre ses libertés et ses propriétés. Le temps n'a rien ajouté à ces principes fondamentaux de la société libre. Quoique au-dessous d'Aristote, Locke a cependant avec lui des traits de ressemblance qui reportent l'attention sur ce dernier. Tous deux, médiocres en philosophie, sont supérieurs dans la partie de la politique et de la morale qui tient à l'observation.

BENTHAM.

Déontologie ou Science de la Morale (3).

Le véritable apôtre de l'intérêt bien entendu, c'est Bentham, qui le nomme avec raison l'utile, ou ce qui

(1) Chapitre III, art. 1, note. — (2) Chapitre VIII, article 10. — (3) Ouvrage posthume de Jérémie Bentham, revu, mis en ordre et publié par John Bowring, traduit sur le manuscrit par Benjamin Laroche; 2 vol. in-8°. Paris, 1834.

est capable de produire le bien, soit du corps, soit de l'âme, soit de la terre, soit du ciel. Quoiqu'il se dise inspiré d'Helvétius et presque son disciple, il ne mutile point la vie comme lui, il en comprend les diverses parties et l'interminable durée. Le bien, selon lui, c'est le plaisir. Observons, en passant, qu'au moral ni au physique le bien n'est point le plaisir, mais ce qui le cause. Une action vertueuse, une santé parfaite, sont un bien, et elles font éprouver du plaisir. Mais le bien est-il dans ce plaisir? Non, puisqu'il subsiste quoique le plaisir soit éteint. Le plaisir n'est qu'un sentiment, et pour qu'il renfermât le bien, il faudrait, par exemple, que le sommeil et les distractions qui nous l'enlèvent nous enlevassent aussi le bien, et qu'une action vertueuse et une santé parfaite cessassent d'être bonnes pendant le temps que nous ne les sentons point : ce qui est absurde. Néanmoins, comme c'est par le plaisir ou par les peines que nous jouissons ou que nous souffrons du bien et du mal, dont ils sont l'effet, permettons à l'auteur de prendre les uns pour les autres.

Voici les plaisirs et les peines qui, à ses yeux, constituent le bien et le mal :

« 1° Les plaisirs et les peines des sens, comprenant » ceux du goût, de l'odorat, du toucher, de l'ouïe, » de la vue ; ceux provenant de l'état de santé ou de » maladie, les plaisirs de la nouveauté et les peines de » l'ennui ;

» 2° Les plaisirs de la richesse, plaisirs soit d'acquisition, soit de possession, dont les peines correspondantes constituent des peines de privation et se réfèrent à une autre classe ;

» 3° Les plaisirs de la capacité et les peines de l'incapacité ;

» 4° Les plaisirs de l'amitié (le plaisir de l'amour est » un plaisir mixte composé des plaisirs de l'amitié aux- » quels sont ajoutés ceux des sens) et les peines de l'ini- » mitié ;

» 5° Les plaisirs qui naissent d'une bonne réputa- » tion et les peines résultant d'une mauvaise renom- » mée ;

» 6° Les plaisirs que procure l'exercice du pouvoir ;

» 7° Les plaisirs de la piété ou les plaisirs religieux » avec leurs peines correspondantes : plaisirs provenant » de la conviction où nous sommes de posséder la faveur » de la divinité ; peines résultant de la crainte où nous » sommes de la réprobation ;

» 8° Les plaisirs et les peines de la sympathie ou de » la bienveillance ;

» 9° Ceux de la malveillance ;

» 10° Ceux de la mémoire ;

» 11° Ceux de l'imagination ;

» 12° Ceux de l'association d'idées.

» Il est une classe générale de peines qui se résolvent » dans toutes les classes de plaisir qui lui respon- » dent. Ce sont les peines de la privation, les peines » qui résultent de l'absence de jouissance. Quelques » unes d'entre elles occupent un terrain neutre entre la » région des peines et celle des plaisirs. Par exemple, » le désir peut appartenir aux uns ou aux autres indif- » féremment. Longtemps continué sans être satisfait, il » ne manque jamais de devenir une peine. Quand la » jouissance est assez proche et assez certaine pour créer » l'assurance, et que l'attente de l'avenir cesse subite- » ment, alors survient la peine du désappointement. » Quand une jouissance est passée, et que l'on ne peut » en prévoir le retour, vient la peine du regret. Il est

» des peines fondées sur des plaisirs et des plaisirs fon-
» dés sur des peines. Tel est le plaisir du soulagement,
» quand la peine cesse ou diminue. De toute la liste des
» peines et des plaisirs, deux classes seulement se rap-
» portent à autrui, ce sont ceux de la bienveillance et
» de la malveillance; tous les autres se rapportent à l'in-
» dividu lui-même.

» Ces plaisirs et ces peines, l'obtention des uns,
» l'éloignement des autres, sont les seuls motifs qui
» président à la conduite des hommes (1). »

Comment y président-ils?

« Le nature naïve et sans art, dit Bentham, porte
» l'homme à rechercher le plaisir immédiat, à éviter la
» peine immédiate. Ce que peut faire la raison, c'est
» d'empêcher le sacrifice d'un plaisir éloigné plus grand,
» l'infliction d'une peine éloignée plus grande, en
» échange de la peine et du plaisir présents. En un
» mot, d'empêcher une erreur de calcul dans la somme
» du bonheur. C'est aussi en cela que consiste toute la
» vertu, qui n'est que le sacrifice d'une moindre satis-
» faction actuelle qui s'offre sous la forme de tentation,
» à une satisfaction plus grande, mais plus éloignée,
» qui, en fait, constitue une récompense (2). Abstractive-
» ment parlant tout peut se réduire à une seule ques-
» tion : Au prix de quelle peine future, de quel sacrifice
» de plaisir à venir, le plaisir actuel est-il acheté? Par
» quel plaisir futur peut-on espérer que la peine actuelle
» sera compensée? La moralité doit sortir de cet exa-
» men. La tentation est le plaisir actuel, le châtiment
» est la peine future; le sacrifice est la peine actuelle,
» la jouissance est la récompense future. Les questions

(1) *Déontologie*, tom. I, pag. 79, 80 et 81. — (2) *Ibid.*, p. 190.

» de vice et de vertu se bornent pour la plupart à peser » ce qui *est* contre ce qui *sera*.

» L'homme vertueux amasse dans l'avenir un trésor » de félicité : l'homme vicieux est un prodigue qui dé- » pense sans calcul son revenu de bonheur. Aujourd'hui » l'homme vicieux semble avoir une balance de plaisir » en sa faveur ; le lendemain le niveau sera rétabli, et » le jour suivant on verra que la balance est en faveur » de l'homme vertueux. Le vice est un insensé prodi- » guant ce qui vaut beaucoup mieux que la richesse, la » santé, la jeunesse et la beauté, c'est-à-dire le bon- » heur ; car tous ces biens sans le bonheur n'ont aucun » prix. La vertu est un économe prudent qui rentre dans » ses avances et cumule les intérêts (1). »

Dans ces calculs des plaisirs et des peines présents et futurs, l'homme doit embrasser l'existence de ses semblables avec la sienne, parce qu'il a besoin d'eux à tout instant et que la vie est un échange perpétuel de services ; parce que, sympathisant avec eux, il jouit de leurs plaisirs et souffre de leurs peines. Cette dépendance où chacun est de tous, et qui fait du bonheur commun la condition du bonheur personnel, se montre particulièrement dans la civilisation de nos jours, à cause de la distribution infinie des travaux et du triomphe de la nature morale. Or, dans ce calcul, l'homme ayant toujours en vue le plus grand bien pris absolument, source du plus grand bien pour lui-même, rendra aux autres tous les services qui leur causeront plus de plaisir qu'à lui de peine.

Or « l'aptitude à produire le bonheur étant le carac- » tère de la vertu, et tout bonheur se composant de » notre bonheur à nous et de celui d'autrui, la produc-

(1) *Déont.*, tom. II, pag. 38, 39.

» tion de notre bonheur est de la prudence, la production » du bonheur d'autrui est de la bienveillance effective. » L'arbre de la vertu est ainsi divisé en deux grandes » tiges, sur lesquelles croissent toutes les autres branches » de la vertu (1)... La prudence a son siége dans l'intel- » ligence ; la bienveillance effective se manifeste prin- » cipalement dans les affections, ces affections qui, » fortes et intenses, constituent les passions.

» La prudence, à son tour, se divise en deux : celle qui » se rapporte à nous, ou la prudence personnelle, celle, » par exemple, qu'aurait pu exercer le prototype de » Robinson Crusoé, le matelot Alexandre Selkirk dans » son île déserte ; et celle qui se rapporte à autrui et » qu'on peut appeler extra-personnelle.

» La bienveillance effective est ou positive ou néga- » tive. Elle s'exerce par l'action ou par l'abstinence d'ac- » tion ; elle a pour objet ou une augmentation de plaisir » ou une diminution de peines. Pour qu'elle opère d'une » manière positive par la production du plaisir, il faut » posséder tout à la fois la puissance et la volonté. » Quand elle opère négativement en s'abstenant d'agir, » la volonté est seule nécessaire. Il y a des limites à la » puissance de l'action bienveillante ; il n'y en a pas à » la puissance de l'abstinence bienveillante, et l'absti- » nence d'action peut comporter une quantité de vertu » ou de vice égale à celle que comporte l'action elle- » même. Il est des cas où l'homme qui s'est abstenu de » ce que son devoir lui prescrivait de faire pour empê- » cher un meurtre, a tout autant mérité le châtiment » réservé à l'homicide que le meurtrier lui-même. Il est » triste de penser que la somme de bonheur qu'il est » au pouvoir d'un homme, même du plus puissant, de

(1) *Déont.*, tom. I, pag. 170.

» produire, est petite, comparée à la somme des maux » qu'il peut créer par lui-même ou par autrui; non que, » dans la race humaine, la proportion du malheur ex- » cède celle du bonheur; car la somme du malheur » étant limitée en grande partie par la volonté de celui » qui souffre, il a presque toujours à sa disposition des » moyens d'alléger ses maux.

» Mais la tendance de la bienveillance effective est de » s'accroître par l'exercice. C'est un trésor : plus nous » y puisons pour en verser les richesses sur ceux qui » nous entourent, plus nos richesses se multiplient. » Notre opulence s'accroît en raison de la consommation » que nous faisons de nos trésors. Celui qui s'assure un » plaisir, ou qui s'évite une peine, contribue à son bon- » heur d'une manière directe; celui qui assure un plaisir » ou évite une peine à autrui, contribue indirectement » à son propre bonheur (1). »

S'efforcer, par la vertu ou la prudence personnelle et extra-personnelle, la bienveillance effective, positive ou négative, d'accroître sans cesse la félicité générale, et de diminuer sans cesse le malheur, ou, pour employer l'énergique expression de Bentham, de maximiser l'une et de minimiser l'autre, tel est le principe de l'utilité qu'il professe.

A la lumière de ce principe, Bentham parcourt la vie pour savoir où en sont les hommes de leur grande et unique affaire; car à celle-là aboutissent toutes les autres, puisque tous les désirs vont et se terminent au bonheur. Presque partout il les trouve ignorant ce qui leur est utile et cheminant dans l'angoisse, sous le joug des fausses vertus et des vices qu'elles engendrent. Avec

(1) *Déont.*, tom. I, pag. 24.

le mot imposant de devoir, et ceux de désintéressement et de sacrifice, qui l'escortent toujours, les moralistes, les législateurs et les pontifes ont créé ces universels fléaux de la félicité.

Pour comprendre ce que ce reproche a de fondé, rappelons-nous que la société qui tombe reposant sur l'abnégation, l'homme n'avait que des devoirs, qui le sacrifiaient à l'intérêt de l'État, ordinairement opposé à son intérêt personnel et pour lui fécond en maux. Ce sacrifice, étant alors la condition de l'existence de la société, et par suite de la conservation de l'homme, profitait sans doute à celui-ci, puisque la vie forme le premier des biens et rend seule possible tous les autres. Mais, hors de là, il n'était qu'une source de peines et de misères, même pour les grands qui l'exploitaient; car, pour opprimer et pressurer, il leur fallait dépouiller la douceur, la bienveillance, la sympathie, sans lesquelles point de paix, de joie et de bonheur. A quoi d'ailleurs employaient-ils les richesses acquises par cette voie? Était-ce à satisfaire les besoins réels d'où naissent les vraies jouissances? Non, mais à fomenter et nourrir le luxe et la mollesse, cause d'innombrables maux.

Supposons donc ici que Bentham ne s'attaque qu'au devoir, au désintéressement, au sacrifice de la vieille société, et non pas à ceux de la nouvelle, ce qui est d'autant plus aisé qu'il n'y a que les premiers qui choquent son principe de l'utilité, et nous aimerons en lui le terrible vengeur de la félicité humaine. Pour toute arme il n'a qu'une balance, portant dans ses bassins le plaisir et la peine, au poids desquels il pèse toutes les actions. Et cela lui suffit pour dissiper les formidables légions des vertus et des vices enfantés par ce devoir, ce désintéressement et ce sacrifice des anciens jours, et

qui désolent les mortels. Le bonheur est l'incessante et invincible nécessité de notre être. A chaque instant, et de tous les points de nous-mêmes nous voulons être heureux, ou jouir du plaisir et ne pas souffrir de la peine. A chaque instant aussi Bentham est là avec sa balance, nous criant : Qu'est-ce que le devoir et ses deux ministres, le désintéressement et le sacrifice, vous disent de faire? le voici. Eh bien! dans le présent ou dans l'avenir, tout compris, il y a tant de plaisir, tant de peine: or, la peine excède le plaisir, donc cette action est contraire à votre bonheur, par conséquent à votre fin naturelle, donc elle est vicieuse. N'allons pas lui objecter que le succès, reposant sur la chance qu'on croira sur parole, est fort incertain. Il répondrait qu'il n'exige d'aucune façon qu'on s'en rapporte à lui, qu'il en appelle constamment à l'expérience journalière de chacun de nous sur l'effet satisfaisant ou pénible de nos actes, qu'il nous décline un à un; qu'il se borne à nous proposer un simple calcul que nous faisions déjà, mais que nous faisions mal ; car à quelque système de conduite que nous soyons soumis, nous n'agissons qu'en vue du bonheur, et tous les systèmes le proposent d'une manière ou de l'autre, sans quoi ils ne pourraient nous prendre; mais tous, hormis celui de l'utile, nous trompent, soit qu'ils ne le donnent pas, soit qu'ils le surfassent en le mettant au prix de peines inutiles. Il se constitue si peu juge, qu'il soutient que c'est impossible, le plaisir et la peine étant une affaire toute personnelle. Écoutons-le s'expliquer lui-même : « Le plaisir, dit-il, » c'est ce que le jugement d'un homme, aidé de sa mé- » moire, lui fait considérer comme tel. Nul homme ne » peut reconnaître dans un autre le droit de décider pour » lui ce qui est plaisir, et de lui en assigner la quantité

» requise. De là une conclusion nécessaire, c'est qu'il » faut laisser tout homme d'un âge mûr et d'un esprit » sain juger et agir en cette matière par lui-même, et » qu'il y a folie et impertinence à vouloir diriger sa con- » duite dans un sens opposé à ce qu'il considère comme » son intérêt. Et plus on examinera la chose, plus on se » convaincra qu'il en est ainsi.

» Que devient alors la tâche du moraliste? Il peut mettre » sous les yeux de celui qui l'interroge un aperçu des pro- » babilités de l'avenir, plus exact et plus complet qu'il ne » se serait offert à ses regards au milieu des influences du » moment. Le moraliste peut l'aider à faire des réflexions » et à tirer des conclusions, à tenir compte du passé » sous un point de vue plus large, et à en déduire des » calculs ou des conjectures pour l'avenir. Il peut lui in- » diquer des *fins* qui ne s'étaient pas présentées et les » *moyens* de les accomplir. Il peut le mettre à même de » choisir entre les plaisirs et les peines sagement ba- » lancés. Il peut lui indiquer les occasions d'obtenir des » jouissances ou d'éviter des souffrances. En effet, pour » être véritablement utile, il faut qu'il aille à la décou- » verte des conséquences qui doivent résulter d'une ac- » tion donnée; il faut qu'il les recueille le mieux qu'il » le pourra, et qu'il les présente ensuite à l'usage de » ceux qui peuvent être disposés à profiter de ses ser- » vices. Humble est sa tâche, mais grande est son » œuvre; et c'est dans la prévision du bien qu'il doit » produire que peut seule consister sa récompense (1).»

Cette tâche, quoique humble aux yeux de Bentham, est pourtant vaste et laborieuse pour lui. Toujours fidèle au principe d'arriver au plus grand bien par le moindre mal, il ne saurait poursuivre le triomphe de l'intérêt

(1) *Déont.*, tom. I, pag. 37.

sur la terre par des révolutions brusques et violentes, qui ne s'opèrent qu'en causant d'incalculables souffrances. Cependant, si l'on excepte la France, et en partie les États-Unis d'Amérique, l'ancienne société est encore debout chez les peuples, écrasant l'intérêt, sinon partout avec ses mœurs, qui déjà ont péri ou périssent dans plusieurs pays, au moins avec ses lois civiles, politiques et religieuses : aussi est-ce peu pour Bentham d'avoir à considérer nos actes en eux-mêmes, à en déterminer les combinaisons favorables ou défavorables, à calculer l'influence qu'exercent nos ignorances et nos penchants naturels ; il lui faut examiner cette société dans son ensemble et dans l'infinie variété de ses détails, afin de voir les abolitions successives qu'elle peut subir sans compromettre, par précipitation ou par retard, l'accroissement du bonheur universel. Avec quelle ardeur, quelle constance et quelle sagacité il l'exécute ! Quelle revue il fait de ce régime, et en général des actions humaines ! Quelle prodigieuse multitude de cas remarqués, comparés, jugés, dans leur rapport avec la production du plaisir et de la peine ! En est-il un seul tant soit peu important qui lui ait échappé ? Si quelquefois il se méprend dans ses observations, s'il erre dans ses jugements, c'est plutôt la faute de son principe, qui l'égare, que la sienne. Par exemple, quand il déclare que la tempérance et la modestie ne sont qu'un aiguillon, un raffinement de jouissance et de volupté, c'est que niant le principe du devoir dont elles relèvent, il ne les juge que sur le principe de l'intérêt ou du plaisir, même purement physique (1). Quand, avec les exagérations de l'ascé-

(1) *Dépnt.*, tom II, pag. 196.

tisme, il proscrit toute mortification (1), c'est encore parce que ne reconnaissant pas le devoir, il ne peut en admettre la violation, ni par conséquent l'expiation qu'elle demanderait.

Gardons-nous cependant d'une admiration irréfléchie. La balance de Bentham est bien plus redoutable aux fausses vertus qu'aux vices proprement dits, qui ne sont point, comme les fausses vertus, l'effet unique d'une erreur de jugement, et qui viennent aussi d'un penchant au mal que nous ressentons en nous. C'est pourquoi avec la maxime que l'*ignorance est la mère de tous les vices*, a toujours retenti le *Video meliora proboque, deteriora sequor* (2); *je vois le bien, je l'approuve, et je fais le mal.* C'est là un des côtés faibles du principe de l'intérêt. Au surplus, voyez Bentham lui-même obligé de sortir de ce principe pour le sauver, et devenir inconséquent par étendue et rectitude d'esprit, si j'ose parler de la sorte.

Dans la liste des plaisirs et des peines, il n'hésite point à ranger ceux de la piété, qui, en effet, en font nécessairement partie et y occupent une grande place. Il la définit *le respect pour la Divinité;* selon lui, *elle se manifeste par l'obéissance à sa volonté* (3). Mais cette obéissance à la volonté divine n'est pas seulement un calcul de plaisirs et de peines, l'action de rechercher les uns et de fuir les autres, enfin un pur intérêt; c'est un devoir réel, indépendant en soi des plaisirs et des peines qui en suivent l'accomplissement ou le mépris. Qui dit volonté, obéissance, dit droit d'un côté et devoir de l'autre. Le droit de Dieu provient de l'empire absolu qu'il a sur nous, comme raison souveraine, et qui im-

(1) *Ibid.*, pag. 105; et tom. I, p. 85. — (2) Ovid., *Métamorph.*, lib. VII, vers 20 et 21. — (3) *Déont.*, tome II, pag. 67.

plique de nous une dépendance essentielle, comme ayant une raison subalterne, dépendance d'où résulte notre devoir, car le droit et le devoir ne résident que dans la raison. Tel est le fondement de la piété. Si l'espoir des récompenses et la crainte des punitions sont pour elle les motifs d'agir, ils ne la constituent point; ils la supposent, au contraire, déjà existante. Mais de la piété, ou du devoir envers Dieu, découle un devoir envers nous-mêmes et envers nos semblables. Cette dépendance totale où nous sommes de lui, laquelle exige que nous le respections infiniment parce qu'il est la raison suprême, exige en même temps que nous respections nous et nos semblables, par rapport à lui, puisqu'eux et nous portons dans notre raison une image de la suprême raison.

Dès lors voilà le devoir auquel Bentham voulait arracher la vie humaine, et auquel, malgré lui et à son insu, il a été forcé d'en laisser une partie, la ressaisissant tout entière. Et on ne saurait l'en déposséder, tant qu'on ne la tronquera point pour en retrancher ce qu'elle renferme de religieux, tant qu'on ne la réduira point à n'être que physique, c'est-à-dire tant qu'on ne rejettera pas la raison. Je n'exagère point: supprimer la religion, c'est supprimer la raison. La religion, c'est le commerce intérieur que nous avons avec Dieu par notre raison. Or, qu'est-ce que la raison? Sans doute ce qui connaît. Mais dans toute connaissance il y a quelque chose d'immuable, d'éternel. Nulle conception possible, par exemple, sans l'idée de l'être, idée nécessairement immuable et éternelle. Cependant notre raison, qui a commencé et qui change, puisqu'elle apprend et oublie, est incapable de renfermer complétement par elle-même une telle idée, et ne peut

la trouver tout-à-fait que dans une raison immuable et éternelle, c'est-à-dire que dans la raison divine, à laquelle par conséquent elle a besoin d'être intimement unie pour pouvoir connaître. Mais la religion consistant précisément dans cette union, il s'ensuit qu'elle est la condition de la vie de la raison, et que ruiner l'une, c'est ruiner l'autre. Qu'on n'aille pas arguer, contre la nécessité de cette union, des connaissances souvent fort grandes que possèdent les gens qui la nient; car si elle est nécessaire pour avoir ces connaissances, il n'est pas indispensable qu'elle soit aperçue de tous ceux qui les ont. Par exemple, il est impossible que l'infini mathématique et les autres rapports de la quantité subsistent ailleurs essentiellement que dans l'intelligence divine. C'est donc là que le géomètre athée, comme le théiste, les contemple, sans que l'un, ni peut-être toujours l'autre, s'en doute. Pourquoi cela? parce qu'autre chose est connaître par la raison, autre chose connaître la raison même, qui ne fut jamais bien comprise que des platoniciens.

Ainsi, bannir la religion de la vie, c'est en bannir le devoir et la raison, et n'y laisser que l'ordre matériel de l'instinct animal, domaine propre de l'intérêt séparé du devoir. De sorte que Bentham se trouve contraint de voir son intérêt ou n'être que celui des appétits et des passions grossières, ou subir la loi du devoir.

Quelle incroyable ingénuité dans cet homme! Il s'en va ramassant les plaisirs et les peines à droite et à gauche, partout où il peut les déterrer, sans s'informer d'où ils viennent, puis il se vante d'avoir entre les mains les ressorts qui font mouvoir le monde, de pouvoir le gouverner à son gré, et le conduire aux vertus et au bonheur qu'il lui a conçus dans son ardente et vaste

philanthropie. L'enthousiasme le saisit, et il s'écrie : « Donnez-moi la matière et le mouvement, disait Des-» cartes, et je ferai un monde physique. Donnez-moi, » peut dire à son tour le moraliste utilitaire, donnez-» moi les *affections humaines*, la joie et la douleur, la » peine et le plaisir, et je créerai un monde moral. Je » produirai non seulement la justice, mais encore la » générosité, le patriotisme, la philanthropie, et toutes » les vertus aimables ou sublimes dans leur pureté et » leur exaltation (1). » Voyez-le, a-t-il l'air de soupçonner que les affections humaines, qu'il demande pour son grand œuvre, n'existent pas d'elles-mêmes ; qu'elles sont inhérentes à la pensée où elles naissent et vivent, et qu'il est impossible de les en séparer pour les employer seules ?

A la vivacité avec laquelle il explique et défend l'idée d'Épicure sur le bonheur, qu'il plaçait, comme lui, dans le plaisir, on sent qu'il y trouve sa propre idée et qu'il l'adopte. Mais il oublie que cette idée tenait chez Épicure à la manière dont il concevait l'homme, où il ne voyait que matière. Épicure faisait l'âme de même nature que le corps, ou plutôt une partie de celui-ci, et, périssable comme lui, dérivait toutes les idées des sens, et la pensée n'avait rien que de physique ; enfin il reléguait la divinité sur les hauteurs du ciel, où elle demeurait étrangère aux choses d'ici-bas et indifférente à notre sort : aussi annulait-il les plaisirs et les peines de la piété. Là, je vois un ensemble d'idées qui se soutiennent jusqu'à la première, qu'on peut déclarer fausse et remplacer par une autre, mais au-delà de laquelle il n'y a rien à demander, puisqu'on ne saurait partir de plus loin que de l'idée de nous-mêmes et de Dieu.

(1) *Déont.*, tom. II, pag. 15.

Observons cependant qu'Épicure ne pousse point les déductions jusqu'au bout. Le plaisir ou la volupté, dans laquelle il pose le bonheur, consiste dans la tranquillité de l'esprit et le repos du corps. Cette tranquillité et ce repos se conçoivent au milieu des plus grandes occupations, comme fruit de l'accomplissement du devoir, dont l'effet est de prévenir ou de calmer les agitations de l'âme, et de rendre souvent insensibles ou de faire oublier les fatigues et les souffrances du corps. Autrement ils ne peuvent se rencontrer que dans l'inaction, où ils se réduiraient à une insouciance apathique, mortelle à la félicité, qui ne réside pas dans l'absence seulement des douleurs, mais aussi dans les jouissances du plaisir ou des émotions agréables. C'est Aristippe qui, asseyant le bonheur dans les mouvements doux, dans la vivacité des sensations agréables, et par une suite inévitable, dans la mollesse et le luxe, achève de développer le système d'Épicure. En vain les disciples de ce dernier ont réclamé contre l'injustice de les confondre avec Aristippe et les siens, l'opinion s'est obstinée à flétrir tous les voluptueux du titre d'Épicuriens, comprenant à merveille qu'ils ne font que tirer les dernières conséquences du principe d'Épicure.

Platon, au contraire, distingue l'âme du corps, la fait immatérielle et immortelle, place en elle la source des idées générales, nécessaires, qu'il suppose dépendre immédiatement d'idées supérieures, subsistant dans l'entendement divin, et ne laisse arriver des sens que les impressions corporelles. Rien de si près de nous que Dieu, à qui nous sommes attachés par le fond de notre être. Nul intérêt égal à celui qu'il nous porte, puisque c'est lui qui nous conserve, nous tient hors du néant, en agissant sans cesse en nous, et dont la Providence

règle notre destinée selon les immuables principes de la bonté et de la justice : aussi Platon met les plaisirs et les peines de la piété en première ligne. Là de même se montre une doctrine conséquente.

De ces deux exemples ressort évidemment que les affections participent de la nature de la pensée ; et suivant qu'on la suppose spirituelle, comme Platon, ou matérielle, comme Épicure, elles sont morales ou physiques. Bien plus, qu'un système nous enlève la pensée, les affections disparaissent. Tel est celui des stoïciens. D'après leur principe, ce n'est pas l'homme qui pense, c'est Dieu qui pense en lui : aussi l'homme n'est point considéré comme étant affecté, ou, ce qui revient au même, il faut qu'il combatte toute affection, et qu'il n'y ait en lui que l'obéissance absolue à la pensée ou raison divine. Cette obéissance constitue le devoir, qui est le bien suprême, la vraie fin de l'homme. Voilà pourquoi Fénelon, disciple de Malebranche, dont le système sur l'âme rappelait, quant au fond, celui des stoïciens, soutient qu'il faut aimer Dieu indépendamment de la félicité attachée à cet amour. Dans l'un et l'autre cas périt l'affection.

Tout système de morale suppose un système de philosophie, dont il découle, et sans lequel il ne peut se soutenir. Bentham recueille les plaisirs et les peines qui tombent sur la vie, parmi lesquels se trouvent nécessairement ceux de la piété; mais la piété implique que notre pensée soit immatérielle, ou que nous ayons une raison propre, et qu'elle dépende de la raison divine, origine première du devoir, qui de là, par l'union interne et directe de notre raison avec la raison divine, vient nous saisir. Or, Bentham nie la réalité du devoir. Quelle contradiction!

Nul système de morale, je le répète, qui ne sorte d'un système de philosophie sur lequel il s'appuie. L'intérêt exclusif appartient au sensualisme, qui détruit, et la raison en nous, c'est-à-dire en tant qu'elle forme l'essence de notre être pensant, et la raison en elle-même ou dans son existence absolue, qui est Dieu ; le devoir exclusif appartient au stoïcisme ou malebranchisme, qui ne détruit la raison qu'en nous, et nous fait emprunter la raison qui est en Dieu ; enfin l'intérêt et le devoir marchant d'accord, au platonisme, qui établit à la fois la raison en nous et la raison en Dieu.

De même que la raison humaine s'anéantit si on la déracine de nous ou si on l'isole de Dieu ; de même le devoir et l'intérêt, si on les sépare l'un de l'autre. Qu'est-ce que le devoir des stoïciens ? la nécessité aveugle ou la ruine du devoir. Qu'est-ce que l'intérêt des épicuriens ? la volupté, qui, étant l'abus des jouissances sensibles, est essentiellement nuisible, et détruit l'intérêt, dont le propre est l'utilité. Le devoir, c'est la raison réglant la vie, ou ce que notre nature exige que nous fassions et que nous nous interdisions. Ce qu'elle exige que nous fassions, c'est ce qui lui est conforme ; ce qu'elle nous interdit, c'est ce qui lui est opposé : l'un est son bien, son intérêt ; l'autre, le contraire. Ainsi le devoir est la règle de l'intérêt, et l'intérêt la fin du devoir.

Séparez le premier du second, que reste-t-il ? une règle à laquelle il faut obéir, par cela seul qu'elle est règle, sans égard à ce qui en résultera, quoi qu'elle ordonne. De là les extravagances des stoïciens, qui proscrivent le plaisir et nient la douleur ; des légitimistes, qui courbent les peuples sous la volonté d'un seul homme et les enchaînent à la destinée de sa fa-

mille ; des ascétiques, qui placent la perfection à se tourmenter ; des mystiques, qui veulent que dans l'amour de Dieu on puisse consentir à être éternellement séparé de lui ou damné. La destruction des biens individuels et sociaux, des biens temporels et éternels, l'empire du mal, la fatalité, le désespoir, voilà le devoir régnant seul. Cependant a-t-on tué l'intérêt ? Non, on n'a fait que l'altérer, que substituer le faux au véritable. Le stoïcien se repaît des jouissances de son infrénable orgueil et de son indépendance superbe. A ce double intérêt se joint chez le légitimiste celui des priviléges nobiliaires, qui embrassent quelquefois tous les avantages de la société et le sol même qui la porte. L'ascétique s'enivre de l'idée qu'il est arrivé à une perfection aussi supérieure à celle du reste des humains, que sa manière de vivre s'écarte de la leur, et le mystique se perd dans le déréglement des mœurs ou les plaisirs illicites ; car, sauf quelques exceptions, telle est la destinée de tous les deux. L'ancienne société, exclusivement livrée au devoir, fut la proie de ces vices ou intérêts divers. Je n'attaque point la mortification, mais l'abus ou la mortification désordonnée. Que les austérités de madame de La Vallière, par exemple, sont admirables !

Séparez l'intérêt du devoir, que reste-t-il ? l'intérêt sans règle, abandonné aux impressions de chacun et de chaque instant, et par conséquent aux impressions physiques, qui, en général, frappent plus vivement que les morales. Pour les individus, c'est la volupté ; pour les peuples, l'opulence de quelques personnes et la misère de la multitude ; car, qu'elle travaille ou qu'elle croupisse dans l'oisiveté, la force et la ruse, qui décident de tout, concentrent la fortune et les ressources

sur un petit nombre de têtes ; pour tous enfin, le néant dans la mort, et nulle compensation future, vengeresse ou rémunératoire, à l'excès des plaisirs ou des douleurs. En un mot, l'intérêt sans le devoir, c'est l'épicurisme, dans lequel, comme je l'ai d'ailleurs montré tout-à-l'heure, il se résout nécessairement ; et l'épicurisme, à mesure que le devoir périssait par la décadence de l'institution nationale dans les anciens États, dévora successivement les civilisations antiques et les peuples mêmes, et il dévorerait la civilisation et les peuples modernes, s'il était donné à l'intérêt de prévaloir.

Néanmoins de zélés partisans du principe de l'intérêt se sont toujours rencontrés qui n'en ont aperçu ni les conséquences révoltantes ni les effets funestes. Par tout ce qui précède, on voit combien ils s'abusent. Quelle est la cause de leur illusion ? C'est que n'ayant point assez approfondi le cœur humain ni l'histoire, qui en réfléchit les passions et les vices, et que, par une disposition de la nature ou un pouvoir de l'habitude, l'accomplissement du devoir leur coûtant peu, ils jugent les autres d'après eux-mêmes, et se persuadent qu'on peut gouverner l'univers comme ils se gouvernent personnellement. Gens d'étude, absorbés dans les sciences physiques, où ils ne trouvent que des phénomènes résultant du jeu paisible et inaltérable des fonctions de l'organisme ou des propriétés de la matière brute, ils en viennent à ne pas comprendre que les choses puissent se passer autrement dans les sciences morales, et que l'homme instruit de ses intérêts ne les suive point aussi rigoureusement que l'animal, le végétal et les corps inorganiques suivent leurs tendances. Toutefois, leur argument favori, c'est la contradiction qui existe trop souvent entre les actions et les paroles

de ceux qui confessent les devoirs, d'où ils concluent que ce mot n'est qu'un masque pour l'hypocrisie. Voyez, disent-ils, quelle ambition et quelle cupidité cyniques, quelle dégoûtante immoralité, dans tels ou tels prédicateurs de modération, de désintéressement, de vertu! Est-il possible après cela de croire à la conscience? Là-dessus, secouant la tête d'un air triomphant, ils défient qu'on leur réponde. Et pourtant qui raisonne ainsi? Des hommes qui souvent foulent aux pieds l'intérêt qu'ils prônent, et pratiquent le devoir qu'ils nient. Qu'ils avouent donc que l'opposition entre la conduite et la doctrine ne prouve rien, ou qu'eux-mêmes renversent l'intérêt, comme ils prétendent que ces misérables dont ils parlent renversent le devoir, ou plutôt qu'ils reconnaissent que le devoir auquel ils sont fidèles subsiste aussi bien fondé que l'intérêt.

De même que le devoir seul engendre le faux intérêt, l'intérêt seul engendre le faux devoir. Les richesses, le faste, la mollesse, les plaisirs corrupteurs, les recherches les plus futiles de la parure, les attentions les plus minutieuses et les plus indifférentes du commerce de la vie; les ruses, les fourberies, l'iniquité, les médisances, les calomnies, les vengeances; point de vices, point de passions, point d'inutilités qui ne se tournent en obligations. Tout est devoir hormis le devoir lui-même. Les peuples anciens, les Romains surtout, quand par la perte de leurs mœurs ils tombèrent sous la domination de l'intérêt, et parmi nous, les hautes classes de la société avant la révolution et quelquefois depuis, offrent une terrible preuve de cette vérité.

On a beau nier la nature, elle n'en existe pas moins, et soustraite aux enseignements, aux habitudes et aux autres conditions qui la détermineraient à se produire

en bien, elle se produit en mal. Le devoir exclusif suppose l'homme privé de sensibilité physique et morale, incapable de plaisir et de douleur, de joie et de tristesse ou purement pensant; l'intérêt exclusif le suppose privé de pensée, incapable de jugement ou purement sensitif; mais la première supposition n'empêche pas plus qu'il soit un être sensible, que la seconde, un être intelligent: seulement elles pervertissent son intelligence et sa sensibilité, en les lui faisant appliquer à de faux objets, et se servir de l'une pour se conduire dans le mal, et de l'autre pour en jouir.

Mais unissez le devoir et l'intérêt, reconnaissant que l'homme est à la fois pensant et sensible, et tout rentre dans l'ordre : c'est pour le bien que la pensée le dirige, c'est du bien que la sensibilité le fait jouir. Alors le devoir conduit aussi nécessairement au vrai intérêt ou à l'utilité, que l'intérêt au vrai devoir ou à la vertu. « L'objet, dit Bentham, que nous nous proposons dans » cet ouvrage, c'est de faire ressortir les rapports qui » unissent l'intérêt au devoir dans toutes les choses de » la vie. Plus on examinera attentivement ce sujet, plus » l'*homogénéité* de l'intérêt et du devoir paraîtra évi- » dente. Toute loi qui aura pour objet le bonheur des » gouvernés devra tendre à ce qu'ils trouvent leur in- » térêt à faire ce dont on leur impose le devoir. En saine » morale, le devoir d'un homme ne saurait jamais con- » sister à ce qu'il est de son intérêt de ne pas faire. La » morale lui enseignera à établir une juste estimation » de ses intérêts et de ses devoirs ; et en les examinant, » il apercevra leur *coïncidence*. On a coutume de dire » qu'un homme doit faire à ses devoirs le sacrifice de » ses intérêts. Il n'est pas rare d'entendre citer tel ou » tel individu pour avoir fait ce sacrifice, et on ne

» manque jamais d'exprimer à ce sujet son admira-
» tion. Mais en considérant l'intérêt et le devoir dans
» leur acception la plus large, on se convaincra que
» dans les choses ordinaires de la vie, le sacrifice de
» l'intérêt au devoir n'est ni praticable ni même beau-
» coup à désirer ; que ce sacrifice n'est pas possible ; et
» que, s'il pouvait s'effectuer, il ne contribuerait en rien
» au bonheur de l'humanité. Toutes les fois qu'il s'agit
» de morale, il est invariablement d'usage de parler des
» devoirs de l'homme exclusivement. Or, quoiqu'on ne
» puisse établir rigoureusement en principe que ce qui
» n'est pas de l'intérêt évident d'un individu ne consti-
» tue pas son devoir, cependant on peut affirmer posi-
» tivement qu'à moins de démontrer que telle action ou
» telle ligne de conduite est dans l'intérêt d'un homme,
» ce serait peine perdue que d'essayer de lui prouver que
» cette action, cette ligne de conduite, sont dans son de-
» voir. Et cependant c'est ainsi qu'ont procédé jusqu'à
» présent les prédicateurs de morale (1). »

Oublions un instant que l'auteur confond le devoir avec l'intérêt, et au lieu d'*homogénéité*, mettons *correspondance*, ou *coïncidence*, qu'il emploie aussi, et ce passage exprimera bien leur relation mutuelle. Partant du vrai intérêt, il est poussé à ce qui formerait le vrai devoir, s'il admettait qu'il existe ou qu'il est distinct de l'intérêt. Pareillement, qui ne reconnaîtrait que le devoir, mais dans son intégrité, arriverait, en raisonnant juste, à l'intérêt ? tant ils se répondent exactement. Bentham se trompe fort lorsqu'il assure que jusqu'ici les prédicateurs de morale ont séparé le premier du second. Tous, excepté les stoïciens, les mystiques et les épicuriens, les ont fait aller ensemble. Mais la constitution

(1) *Déont.*, t. 1, pag. 17.

de la société, où n'entraient que le devoir et l'intérêt positifs, qui étaient faux et incohérents, se refusait à cette alliance, possible seulement depuis la révolution française, qui a organisé la société sur le devoir et l'intérêt naturels, seuls essentiellement vrais et réciproques, et qui par leur féconde et inépuisable union forment la civilisation moderne.

Entendez cependant les sensualistes se féliciter de ce qu'enfin l'esprit humain a secoué les rêveries du spiritualisme, qui, suivant eux, ont retenu tant de siècles les peuples dans l'ignorance de leurs vrais intérêts et forcé le monde à vieillir dans une si longue enfance. Aveugles, mille fois aveugles, qui ne voient point que la connaissance de tels intérêts est précisément le fruit du règne de ces idées qu'il leur plaît d'appeler chimériques, et dont la puissance, défaisant et refaisant la vie du genre humain, anéantit le vieux monde et crée le nouveau. Au surplus, cette erreur répond à un état où nous sommes effectivement dans de vastes perfectionnements, et où, ne poursuivant néanmoins que les biens de la terre, nous tendons à nous ensevelir dans l'ordre sensible. Mais cet état n'est qu'un accident de la révolution qui nous régénère. Pour nous soustraire à la domination des sens, le christianisme fut d'abord obligé de nous enlever aux biens de ce monde et de nous précipiter dans l'éternité. Notre esprit ayant repris sa vigueur en retrouvant ainsi Dieu, commença de créer la civilisation moderne. Or, de ce que nous avions été portés tout entiers aux biens du ciel, par réaction nous nous portons tout entiers aux biens de la terre. De là cette haine du spiritualisme, qu'on regarde comme ennemi de ces biens et fatal au progrès. Mais une fois cette tendance, ces efforts, exclusivement matérialistes, épuisés,

les premiers violents désirs des jouissances terrestres saturés, le vieux régime effacé, et par cet effacement l'homme rendu tout à lui-même, d'autres dispositions se manifesteront. La pensée, sentant qu'elle succombe minée par le sensualisme, aspirera aux idées incorporelles, destinées à la vivifier; et l'âme, à qui rien de borné ne suffit, parce qu'elle enferme l'empreinte de l'infini, demandera les biens de l'éternité avec ceux du temps; le devoir reprendra son empire pour soutenir et gouverner l'intérêt; le spiritualisme, son légitime ascendant; et, nous unissant d'une manière toujours plus intime avec Dieu, et faisant sans cesse acquérir de nouvelles forces à notre raison, nous irons à la fois dans l'ordre religieux et intellectuel et dans l'ordre social, de progrès en progrès jusqu'à la consommation des âges.

L'ouvrage de Bentham qui a donné lieu aux considérations qu'on vient de lire se divise en deux parties : la théorie et la pratique. L'une forme le premier volume, l'autre le second. Dans la théorie, l'auteur, après quelques réflexions générales sur l'alliance entre l'intérêt et le devoir, explique la formation et le sens du mot *déontologie* de la manière suivante : « Ce mot est » dérivé du grec τὸ δέον (ce qui est convenable), et λογία » (connaissance); c'est-à-dire la connaissance de ce » qui est juste ou convenable (1). Il a été choisi comme » plus propre que tout autre à représenter, dans le do- » maine de la morale, le principe de l'*utilitairianisme*, » ou de l'utilité. Ce mot d'utilitairianisme offre à l'esprit » un sens trop vague et trop peu défini; si ce terme » pouvait s'appliquer d'une manière immédiate et di- » recte à la production de la félicité, on pourrait l'em-

(1) *Déont.*, tom. I, pag. 29.

» ployer d'une manière juste et convenable... Mais il » n'a pas été trouvé applicable à tous les cas où le prin- » cipe lui-même est mis en opération.

» En quelques circonstances, il paraît trop faible pour » exprimer la force obligatoire dont il est désirable » qu'il donne l'idée. L'esprit ne se trouvera pas satisfait » d'expressions telles que celle-ci : *Il est inutile d'as-* » *sassiner*, ou celle-ci : *Il serait utile d'empêcher l'as-* » *sassinat.* Il en est de même du crime de l'incendiaire » ou de quelques autres grands attentats. De là l'insuf- » fisance de ce mot dans le domaine de la législation.

» Les principes de l'ascétisme et du sentimentalisme » étant dans un état de rivalité avec le principe de l'u- » tilité, l'emploi de ce terme pourrait, en toute occasion, » servir de prétexte pour rejeter des propositions qui, » sans cela, eussent été admises; il présuppose, pour » ainsi dire, la vérité de la doctrine de l'utilité.

» Dans le mot *convenance* et ses dérivés *convenable*, » *inconvenable*, nous trouvons toutes les conditions re- » quises; c'est une émanation naturelle de la déonto- » logie ou science de ce qui est bien.

» On ne saurait rien objecter à ce mot sous le rap- » port de la force de l'expression. Il n'est pas de crime, » quelque odieux qu'il soit, dont on n'admette qu'il est » inconvenable... Il a aussi l'utilité de l'*impartialité* : » il ne décide par lui-même entre aucun des systèmes, » et peut s'appliquer avec une égale convenance au dé- » veloppement de chacun d'eux. Probablement que ni » l'ascétique ni le sentimentaliste ne le regarderont » comme inconvenant, si ce n'est à cause de sa froideur; » l'un et l'autre admettront certainement que ce qu'ils » approuvent est convenable, que ce qu'ils désap- » prouvent est inconvenable. Dans tous les cas, cette

» dénomination servira à exprimer les deux caractères » d'une action, laissant la liberté d'appliquer à volonté » toute qualification additionnelle, soit d'éloge, soit de » blâme.

» C'est l'énonciation d'un jugement formé sans au- » cune intimation des affections dont ce jugement a été » accompagné ou des motifs qui l'ont déterminé.

» Pour l'utilitaire, il aura l'avantage d'embrasser » tout le domaine de l'action, et d'exprimer le senti- » ment d'approbation ou de désapprobation, à quelque » partie du domaine du devoir que l'action appar- » tienne (1). »

Je l'avoue, le mot déontologie, ou science de ce qui convient, s'adapte parfaitement à la doctrine de Bentham, qui confond, identifie le devoir avec l'intérêt; mais il révolte dans la doctrine contraire, il révolte aux yeux du plus simple bon sens, et à plus forte raison du sentimentalisme et de l'ascétisme, qui, quoi qu'en dise Bentham, ne sauraient se résoudre à qualifier également du titre d'inconvenable un assassinat et un manque de politesse.

Ensuite Bentham discute l'opinion de Platon et d'Aristote sur le souverain bien. Parlant du premier, *tandis*, dit-il, *que Xénophon écrivait l'histoire et qu'Euclide créait la géométrie, Socrate et Platon débitaient des absurdités, sous prétexte d'enseigner la morale* (2). Bentham ne paraît guère se piquer de connaissances historiques; pourtant, quand on tranche ainsi du capable, il serait bon de savoir ce qu'on dit. Euclide a le mérite d'avoir réuni en corps d'ouvrage les propositions géométriques connues des anciens, et non de les avoir découvertes : elles l'ont été justement dans l'école de ce Socrate et de

(1) Tom. I, pag. 44. — (2) *Ibid.*, pag. 51.

ce Platon, débiteurs d'absurdités, et dans celle de Pythagore, qui ne fait qu'un avec la leur. Les œuvres de Platon, qu'on peut considérer comme étant aussi celles de Socrate et de Pythagore, dont elles renferment les idées, offrent plus de vérités morales et politiques pratiques que celles de tous les autres écrivains de l'antiquité païenne ensemble, et n'ont quelquefois laissé aux modernes que la peine de les copier. Si Bentham n'a pas lu ou n'a pas compris Platon, tant pis pour lui. Cette méthode de traiter d'absurdes, de chimériques, les idées qui passent ou notre savoir, ou notre intelligence, est fort commode sans doute pour l'amour-propre; mais si de telles idées ont été très bien saisies par ces hommes éminents que la voix unanime des âges proclame les créateurs et les maîtres de la science, qu'importe ce langage hautainement contempteur? Il ne prouve que contre ceux qui se le permettent. Se figurer qu'on montre par là une glorieuse supériorité de raison, c'est ressembler à l'aveugle qui se persuaderait avoir une vue privilégiée, parce qu'il ne verrait que les ténèbres partout où ceux qui peuvent se servir de leurs yeux voient la lumière.

Puis Bentham examine le plaisir et la peine, leur relation avec le bien et le mal, le bien-être et le mal-être. Il prétend que la mort volontaire de Jésus-Christ a été un suicide, et que, par son exemple, le fondateur du christianisme a autorisé, dans quelques cas, la destruction de nous-mêmes. Qui pourrait s'arrêter à combattre une si bizarre imagination, où la mort qu'on souffre volontairement pour le triomphe de la vérité, ou pour le salut des autres, est assimilée à celle qu'on se donne de sa propre main, par la lâche impuissance de supporter les contradictions de la vie! L'auteur est plus

sensé sur le duel. A l'occasion des préjugés ennemis du bonheur qui dominent encore la société ou certaines classes, et que le moraliste doit extirper, il dit que l'état de l'opinion relativement à cet usage est également déplorable et immoral. « Un homme, ajoute-t-il, im-
» pute à un autre un mensonge volontaire; et dans ce
» cas, selon la jurisprudence ordinaire, un homme est
» autorisé à ôter la vie à un autre homme, et à risquer
» la sienne. La grandeur de la souffrance peut-elle,
» moins qu'en cette occasion, être proportionnée à sa
» nécessité! Il a été dit un mensonge, et pour cela il
» faut que celui qui l'a dit risque sa vie. Et parce que
» un mensonge a été articulé, il faut qu'une personne
» innocente, qui a eu peut-être à en souffrir, soit mise
» sur la même ligne que le coupable, et obligée de ris-
» quer sa vie. La barbarie peut-elle jamais imaginer
» une distribution plus monstrueuse de pénalité? Mais
» c'était un mensonge, un mensonge volontaire! et quel
» est l'homme qui, en appelant un autre à expier de sa
» vie un mensonge, peut dire, la main sur la con-
» science, qu'il n'a jamais articulé un mensonge, qu'il
» n'a pas menti quelquefois, qu'il n'a pas menti sou-
» vent? Si l'on sonde dans ses replis ce qu'on appelle le
» point d'honneur, on y verra, non un témoignage de
» force et de pureté consciencieuse, mais au contraire
» la preuve que la personne se juge, se condamne elle-
» même d'avance, et qu'elle se sent intérieurement
» faible et attaquable. Mais, sous ce rapport, le tribu-
» nal du vulgaire est beaucoup plus éclairé que celui
» des privilégiés. Le duel n'est pas encore descendu
» dans les masses; et si parfois il a tenté de s'y intro-
» duire, le ridicule a suffi pour en faire justice, pour
» en arrêter les progrès. La sanction populaire a mis le

» *commun du peuple* à l'abri d'une folie dont les *gens* » *comme il faut* ont le monopole; et il se peut qu'à cet » égard l'exemple du *grand nombre* exerce quelque jour » une salutaire influence sur le *petit nombre* (1). »

Après avoir indiqué le but des actions, Bentham passe en revue leurs sanctions, qui sont physiques, sociales, morales, politiques et religieuses, et qui, par le plaisir et la douleur dont elles nous font jouir ou souffrir, nous récompensent d'une bonne action, nous punissent d'une mauvaise, nous déterminent à la vertu, nous éloignent du vice. Il traite des causes d'immoralité, et s'attaque aux mots *principe*, *droit*, *devoir*, *conscience*, qu'il déclare, comme on doit s'y attendre, vides de sens et subversifs de la morale, si on les prend selon leur acception habituelle. Il expose le caractère de la vertu, qu'il fait consister dans l'aptitude à produire le bonheur, et la divise en prudence personnelle et extra-personnelle ou relative à autrui, et en bienveillance effective positive, ou qui produit le bien, et négative, ou qui s'abstient du mal; il cherche à montrer que les divisions d'Aristote et de Hume rentrent dans celle-là, et termine la première partie de son ouvrage par l'examen des fausses vertus, des passions et des facultés intellectuelles. L'éditeur y a ajouté une sorte d'appendice assez superficiel, intitulé : *Coup d'œil sur le principe de la maximisation du bonheur; son origine et ses développements.* Au surplus on n'y voit guère que l'histoire des travaux de Bentham.

Dans la seconde partie, Bentham montre par de nombreux détails l'application de la prudence personnelle et extra-personnelle, et de la bienveillance effective, positive et négative. Par cette dernière partie,

(1) Tom. II, pag. 352.

consacrée à la pratique, le vice de son système est surtout rendu sensible. Dans les considérations qui précèdent, j'ai prouvé que si on renverse le vrai devoir, le faux s'élève et envahit tout, jusqu'aux actes les plus indifférents et les plus vains. Or, cette seconde partie de la déontologie semble autant un traité de politesse que de morale, ne roulant pas moins sur les actions qui par leur nature ne dépendent que des convenances que sur celles qui relèvent du devoir. Il est curieux de voir Bentham, qui poursuit toujours de ses sarcasmes la vie futile et niaise des classes supérieures, devenir aussi puéril qu'elles, et comme elles, dégrader l'homme en le courbant sous le despotisme de ces prétendues obligations. Remarquons aussi qu'il a le tort de parler quelquefois de Dieu et de ses attributs d'une façon un peu légère; mais cela prouve seulement qu'il n'est pas grand métaphysicien.

Bentham, ce qui d'ailleurs est assez évident d'après l'exposition de sa doctrine que j'ai présentée, prend les mots prudence et bienveillance dans une acception plus haute qu'on ne le fait communément. Dans le langage ordinaire, la prudence est l'accord des moyens avec la fin; dans le sien, cette fin étant celle de l'homme ou le bonheur, la prudence, c'est la sagesse, la philosophie. Quant à l'autre expression, écoutons le traducteur: « Un autre terme, dit-il, qui occupe une grande place » dans cet ouvrage, c'est celui de *bienveillance* et ses » dérivés. Ce mot si juste, si expressif, manque à notre » langue; car, ce que nous entendons par bienveillance » n'a rien de commun avec le sens que lui donnent ici » Bentham et son interprète. Ce n'est pas ce sentiment » faible et superficiel qui ne se manifeste guère qu'exté- » rieurement et du bout des lèvres, cette grimace d'af-

» fabilité et de courtoisie, cette facile monnaie à l'usage » des grands, et dont ils paient les services de leurs » inférieurs. C'est ce sentiment large, abondant, ex- » pansif, qui sympathise avec toutes les souffrances, et » s'efforce de les alléger, qui fait du bonheur des » hommes son étude et son but : c'est ce génie qui inspire » toutes les vertus, qui dictait les écrits d'un Fénelon et » les actes d'un Vincent de Paul. La bienveillance, » telle que notre langue l'avait entendue jusqu'ici, c'est » une vertu d'aristocrate, et qui n'est point à l'u- » sage de tout le monde. Qui a jamais parlé de la bien- » veillance du pauvre? La bienveillance telle que nous » l'entendons, la bienveillance de Bentham, c'est le » *bien vouloir*, la volonté du bien, cette volonté ver- » tueuse, éclairée, à laquelle nous devons Bentham » lui-même, qui lui a fait consacrer au bonheur des » hommes tous les instants de sa longue, infatigable et » bienveillante carrière (1). »

Oui, sans doute; mais n'oublions pas que pour entendre Bentham à fond et la portée de sa doctrine, il faut voir dans cette bienveillance, si heureusement caractérisée par M. Benjamin Laroche, non une chose particulière à Bentham, ni à Fénelon et à Vincent de Paul, mais l'âme de la civilisation moderne. Au XVII^e^ siècle, cette civilisation n'étant point encore assez développée dans les esprits, les mœurs et les intérêts, pour s'introduire dans la société et la renouveler, Fénelon ne provoqua que des réformes secondaires; car, même dans la régénération de Salente, loin de changer la constitution de la société, il ne travaille qu'à l'affermir ou à rendre l'État plus complétement encore maître de l'homme; et Vincent de Paul n'aspira

(1) Tom. I, pag. 44.

qu'à soulager des souffrances accidentelles et à créer des établissements de charité : l'immense amour de l'humanité qui les animait se consuma en gémissements stériles ou en œuvres qui combattaient le mal dans quelques uns de ses effets, et ne l'attaquaient point dans son principe, dans l'organisation sociale. Mais aujourd'hui la civilisation moderne, avec sa merveilleuse croissance, exigeant la refonte de cette organisation, il a été donné à ce même amour de se déployer dans Bentham en toute liberté pour aider à la produire. Que n'a-t-il embrassé notre nature entière, vu ses droits et ses devoirs, comme ses intérêts ; la nécessité pour elle de consulter une justice souveraine, comme de chercher la félicité ; et, dans cette civilisation, le triomphe de sa grandeur et de sa dignité, comme de son bonheur !

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX.

DEUXIÈME PARTIE.

RELIGION ET POLITIQUE.

PREMIÈRE SECTION.

Spiritualisme. — Chute primitive. — Cause véritable de la civilisation moderne. — Herder. — De la Superstition.

SPIRITUALISME.

C'est le système qui établit d'autres êtres que les corps, êtres qu'on appelle esprits. Ce mot vient du latin *spiritus*, qui veut dire *air*, *souffle*, *vent*, et qui, désignant ainsi l'un des agents les plus déliés et les plus actifs de la nature, convient à des êtres tels qu'on ne conçoit rien de si délié et de si actif, puisque c'est à eux qu'est attribuée la pensée. La question même entre le spiritualisme et son adversaire le matérialisme, qui ne reconnaît que des corps, est de savoir si la pensée appartient au corps, ou si elle est la propriété de toute autre chose différente; car si elle appartient au corps, il n'y a plus rien à demander. A quoi bon, en effet,

l'esprit, si tout ce qu'on désire de lui se trouve dans le corps? Mais si la pensée ne lui appartient point, si elle s'en détache et subsiste par elle-même et en elle-même, alors voilà l'esprit, qui ne saurait être que la substance pensante.

Comment le décider? Ici se présentent les systèmes sur le principe de la connaissance. Avec le sensualisme voudrez-vous que la connaissance émane des sens? Tout dans la pensée relève du corps; elle est entièrement son fruit, sa propriété. En vain Gassendi et Condillac se récrient-ils contre cette inéludable conséquence; Epicure, Straton, Tracy, les y entraînent en se moquant de leurs arguments comme de leurs scrupules. Au contraire, soutiendrez-vous que la connaissance vient des idées générales, qui sont essentiellement immatérielles? Vous aurez la pensée avec son existence propre, indépendante du corps, vous aurez l'esprit. De quel côté vous rangerez-vous? Vous déclarerez-vous pour le sensualisme? Êtes-vous déterminé à placer dans la sensation l'origine du savoir? Mais, prenez garde, en voici la suite. Par elles-mêmes, que nous apprennent les impressions sensibles? Absolument rien. Quelles soient affectives, comme le doux et l'amer, le rassasiement et la faim, et, en général, le plaisir et la douleur, ou bien représentatives, comme les figures, les couleurs, les grandeurs, les mouvements, elles ne sont que l'indication de ce qui se passe dans les sens, ou, pour mieux dire, elles sont elles-mêmes ce qui s'y passe. Car qu'y a-t-il dans les sens quand ils sont impressionnés, si ce n'est des représentations de figure, de couleur, de grandeur, de mouvement, ou des affections de plaisir et de douleur? Or, les représentations et les affections ne sauraient s'expliquer elles-mêmes. J'ai la

sensation d'une figure triangulaire. Que m'apprend-elle? De soi elle ne m'apprend pas même que je l'ai; et je ne puis le savoir, d'abord que parce que je sais déjà ce que c'est qu'avoir et ne pas avoir, ensuite que parce que j'ai déjà remarqué cette sensation, et que, l'ayant comparée à d'autres, je l'en ai distinguée. Est-ce donc elle qui m'enseigne ce que c'est qu'avoir et ne pas avoir, qui produit l'acte de la pensée par lequel je la compare, je la distingue, je la juge enfin? Nul doute, dans tout cela c'est d'elle qu'il s'agit, et sans elle il n'y aurait pas même lieu à savoir si je l'ai ou ne l'ai pas. Mais ce n'est point elle qui me donne de savoir que je l'ai, et encore moins de la comparer, de la distinguer, de la juger. Elle ne fait autre chose que m'impressionner instinctivement, machinalement. Et, pour savoir si je l'ai, il faut que je sorte d'elle, que j'entre dans l'idée d'avoir, dans l'idée d'être, et de là dans l'idée de triangle. Avec ces idées seulement je sais que je l'ai, puisque c'est au moyen de ces idées seules que je puis raisonner sa présence en moi, me placer au-dessus d'elle. Les sensations ne représentent dans les choses que le particulier, l'isolé, le pur fait; il leur est impossible d'aller au-delà. Les idées, au contraire, représentent ce qu'il y a de général, et par là elles donnent la connaissance, la raison des choses. Supprimez l'idée de triangle, et vous resterez dans l'invincible ignorance que vous en éprouvez la sensation, faute du moyen de la reconnaître. Tel est le cas des animaux auxquels on accorde si gratuitement la connaissance, parce qu'ils la simulent quelquefois assez bien.

Mais, dites-vous, qu'une figure triangulaire vienne frapper les yeux de quelqu'un pour la première fois : il n'a point jusqu'alors songé à l'idée générale de triangle,

et pourtant il sait bien qu'il voit un triangle. Non, il ne le sait pas. Il sait qu'il voit une chose différente de celles qui l'ont déjà impressionné, voilà tout; et il ne saura que c'est un triangle que lorsqu'il en aura plus ou moins perçu l'idée générale. Comprenez-le bien : sentir et imaginer, ce n'est point penser. Sentir, c'est éprouver les impressions des objets extérieurs ou du jeu de nos organes internes; imaginer, c'est reproduire ces sensations, quand elles sont absentes. Or, qu'ont-elles de commun avec la perception d'un rapport quelconque, tel que celui, par exemple, qui me ferait dire : J'ai chaud? Voyez donc ce que fait le sensualisme en rejetant les idées générales, par exemple, les idées d'unité, d'être, d'éternité, d'immensité, d'infini, de vrai, de faux, de bien, de mal, pour leur substituer les sensations! Il écarte, autant qu'il est en lui, le principe de la connaissance, anéantit la pensée et réduit l'homme au niveau de la brute, qui n'est, en effet, capable que de sensations.

La pensée, dites-vous encore, s'exerce ou s'interrompt, suit une marche régulière ou désordonnée, selon l'état du cerveau; elle n'est donc que l'action même de ce viscère. Pourquoi cette conséquence? Ne voyez-vous pas, du premier coup d'œil, qu'elle dépasse les faits observés, et que, pour la laisser dans leur limite, il fallait vous borner à dire : la pensée, dans son exercice, dépend de celui du cerveau? En allant plus loin, vous affrontez l'absurdité proverbiale du *post hoc, ergo propter hoc*. Que la dépendance où, dans ses opérations, la pensée se trouve être du cerveau soit une difficulté, je le veux bien. Mais cette difficulté ne touche en rien à l'impossibilité radicale et manifeste que la pensée soit l'effet de cet organe. Aveugle et bizarre caprice! quand

il s'agit de connaître toute autre chose que la pensée, c'est à elle que vous vous adressez; et il le faut bien : car avec quoi pourriez-vous le faire? Et néanmoins, s'agit-il de connaître la pensée elle-même, ce n'est plus elle que vous interrogez; vous allez fouiller dans le cerveau, et, le scalpel à la main, demander ce qu'elle est aux fibres et aux nerfs! Encore un coup, néanmoins, le peu que vous savez du cerveau lui-même, par quoi le savez-vous, sinon par la pensée? Sans elle sauriez-vous, par exemple, qu'il est une substance molle, enveloppée de trois membranes? Vos yeux, qui y voient cette substance et ces membranes, y voient-ils aussi la connaissance qu'elles y sont? Y voient-ils le cerveau les remarquant et affirmant qu'il les a, comme ils voient l'une de ces membranes sécréter la sérosité? Vos yeux voient-ils ces opérations se passer dans le cerveau, ou bien est-ce la pensée qui le remarque, l'affirme, et qui, seule, se voit le remarquant et l'affirmant? A elle donc appartient cette connaissance : le fait observé n'en est que l'occasion; et la pensée forme cette connaissance avec les idées qui lui sont propres et qui n'ont aucun rapport avec le cerveau.

Quelles sont, en effet, les fonctions du cerveau? D'abord de présider à la vie de l'organisme, puis de recevoir les impressions des sens et de les reproduire. Cette dernière fonction seule a trait à la pensée. Eh bien! les impressions et l'imagination, pour se mêler à la pensée, sont-elles la pensée? Elles le sont si peu que, lorsque la pensée n'intervient point, elles restent de simples faits; elles ont lieu, mais à jamais incapables de se constater leur fugitive apparition. J'éprouve une sensation, ou je la reproduis par l'imagination. Mais ce par quoi je me dis que j'éprouve une sensa-

tion, ou que je la reproduis; ce par quoi je saisis la sensation actuelle ou reproduite et m'en sers ensuite librement; ce par quoi, de la région immuable des idées où tout se comprend et se juge, je domine les fonctions de sentir et d'imaginer, et je connais de ce qui se passe en elles, est sans doute autre chose que ces facultés purement animales. Cessez donc d'arguer de ce que l'entendement ne pourra s'exercer avec rectitude si la sensation ou l'imagination se troublent, ni s'exercer en aucune sorte si elles sont abolies; cessez d'arguer qu'il soit la sensation et l'imagination mêmes, qu'il sente et imagine, c'est-à-dire que le cerveau pense. Le poumon se dérangeant, l'estomac se dérange aussi, et réciproquement. S'ensuit-il que le poumon digère et que l'estomac respire? Et pourtant ce sont des fonctions du même ordre, tandis que l'infini sépare celles du cerveau et celles de l'intelligence (1).

Et ces désirs, ces affections, si étrangers aux besoins physiques, et qui nous transportent aussi hors des sens et de l'imagination, que disent-ils à leur tour? Le désir de connaître, lors même qu'il s'agit des corps, ne tombe que sur l'incorporel, puisqu'il s'attache à la connaissance, et non aux corps. Le désir du bonheur

(1) Comme instrument de la pensée, les fonctions du cerveau sont les plus relevées et les plus singulières de l'organisme; on dirait qu'elles tendent à se soustraire aux conditions corporelles.

« Il faut pourtant avouer que le mécanisme des fonctions cérébrales, beaucoup moins apparent et beaucoup moins matériel, si je puis me servir de cette expression, que celui des autres fonctions. offre, en outre, dans les rapports des excitants avec l'organe, dans la nature des résultats fonctionnels, des dispositions spécifiques qui le rendent plus difficile à saisir, et le différencient même assez pour le ranger dans une classe particulière. Nous remarquerons, par exemple, ce caractère tout-à-fait spécifique : dans toutes les fonctions (celles du

peut bien se tourner aux plaisirs sensibles, aux honneurs, aux dignités, au pouvoir; mais il ne saurait s'en repaître, il les traverse et prend son essor vers d'invisibles biens, sinon il s'agite avec angoisse dans le vide. Le désir de l'immortalité, enraciné en nous plus profondément encore, s'il est possible, que celui de la science et de la félicité, en bravant tout ce qui périt, ne brave-t-il pas les sens? Que l'ordre se déploie avec une inexprimable magnificence dans le moindre insecte; dans le désir de l'homme, il n'en est pas moins au-dessus des êtres matériels, puisqu'il est l'enchaînement et l'harmonie des rapports que l'intelligence perçoit en elle-même, où ils lui sont représentés par ses idées. Qu'est-ce que la vertu, sinon l'ordre dans la vie? L'amour paternel et l'amour filial sont-ils moins intellectuels? Les animaux semblent montrer pour leurs petits un attachement aussi énergique, il est vrai; mais cessant, dès qu'ils ne leur sont plus nécessaires, évidemment il est tout d'instinct, et n'a rien de commun avec l'autre qui survit aux besoins. Pas une connaissance qui n'appelle une autre connaissance; pas un bien qui n'appelle un autre bien; pas un instant de vie qui n'appelle un autre instant; pas d'ordre ici qui n'en exige là et partout; pas une jouissance, une félicité, à

cerveau exceptées), les excitants pénètrent l'intérieur des organes, sont modifiés par eux, et, dans cet état, constituent le résultat qu'ils doivent fournir pour l'entretien de l'organisme; dans celles du cerveau, au contraire, les excitants agissent à l'extérieur, sont modificatifs et non modifiés, et le résultat de l'opération n'est autre qu'une manière d'être nouvelle de l'organe, un changement (supposé, mais qui n'en doit pas moins exister) dans l'arrangement de ses fibres. Dans les premiers il y a un produit sensible, dans les seconds il n'y en a pas. » Georget, *Physiologie du système nerveux*. Georget étant matérialiste, n'est pas suspect.

laquelle ne se joigne la crainte de la voir finir et le besoin de l'illimiter; pas un désir, un sentiment, dont le fond ne soit enveloppé de l'infini, seul capable de reposer et de remplir le cœur. Le contraire de l'homme physique resserré dans le moment actuel, l'homme pensant s'étend dans l'avenir, ou ne se fixe au présent qu'en se fixant à l'éternité, qui, dans le présent, concentre l'avenir. Or, si les idées ne sont rien, point d'infini, et plus, par conséquent, de sentiments ni de désirs! Et, cependant, essayez d'étouffer ces mouvements de l'âme! Malgré vous ils vous travaillent, vous obsèdent et vous ravissent de l'empire de ce qui se passe dans l'empire de ce qui subsiste toujours. Oui, chaque soupir, comme chaque idée, se soulève contre vous, vous confond et vous accable; et ce n'est point assez d'avoir anéanti l'intelligence, il vous faut encore anéantir le cœur. L'épicurien, qui a secoué tout souci, toute contrainte, et qui s'abandonne dans une complète indifférence à l'impulsion de ses appétits, est le seul parmi vous dont la vie ne démente pas perpétuellement les doctrines, le seul dont l'être intellectuel et moral ne soit pas en guerre avec l'être organique, le seul qui n'offre point un composé de pièces qui se repoussent, un monstre enfin. En jetant aux vents les nobles désirs et la volonté avec la raison, et se réduisant à la brute, il a banni la contradiction, et s'est mis à la place que lui assigne sa nature telle que vous la faites.

La négation d'un esprit en nous entraîne celle de tout esprit; car si le corps nous suffit pour avoir la pensée, pourquoi faudrait-il ailleurs quelque chose de plus? Si donc dans l'univers d'autres êtres pensent, ils sont corps de même que nous. D'ailleurs, puisque les idées n'ont rien de réel, l'idée d'esprit, qui est nulle,

par sa nullité même repousse l'existence d'un être effectif qui lui réponde. Ainsi partout que des corps! Qu'il existe par hasard un Dieu, il ne sera qu'un corps plus grand que les autres : le Dieu d'Épicure se réduit même à une grande image. Ou bien supposez, comme Héraclite, les stoïciens et les matérialistes du siècle dernier, Helvétius et d'Holbach, que tous les corps ne soient qu'un, cette masse sera Dieu.

Du moins, est-il bien sûr qu'il y ait des corps? Comment arriver à la certitude de leur existence? Par la sensation? Mais la sensation, sans rapport avec la substance, ne représente que le phénomène. Par l'idée? Mais l'idée de substance, étant nulle comme celle d'esprit, par sa nullité même repousse aussi l'existence d'une substance quelconque qui lui réponde. Il ne reste donc que des simulacres, de fantastiques apparences de sensations, et l'univers s'évanouit dans une immense et insurmontable illusion. C'est le système de Protagoras, disciple de l'école physique d'Élée. Le matérialisme ne parle que de réalités palpables, et ses principes, en rejetant l'esprit, seule réalité qui rend les autres possibles, concevables, ne lui donnent que le néant. Or, le néant ne lui est pas plus assuré que les corps. Le néant suppose l'être dont il est la négation; on ne l'énonce qu'au moyen de l'être absolu; et l'idée du néant ou de ce qui n'a aucune perfection implique l'idée de l'être même ou de ce qui a toutes les perfections; on ne peut tenter de saisir la première de ces deux idées sans être saisi par la seconde, qui seule est réelle, parce que l'autre ne consiste qu'en ce que celle-ci est niée. Voilà donc le matérialisme rejeté du néant au sommet de l'être! O pensée! tu es vraiment la souveraine par excellence! Tout plie sous ta loi, rien n'échappe à ton

empire. Tu peux bien permettre à l'homme de s'égarer dans le vaste champ de l'erreur et de l'extravagance ; mais c'est toujours avec toi qu'il s'aventure. Sans toi, il ne sortirait point de l'immobilité. Que dis-je? Incapable de nier comme d'affirmer, il ne serait pas homme, il ne serait pas brute, il ne serait rien ; car de toi dépend l'existence, depuis le premier jusqu'au plus infime de ses degrés. De toi relève l'erreur même qui te méconnaît ; et, lorsqu'en te méconnaissant, elle est parvenue à tout méconnaître, et que, dans cette négation de tout, elle se croit inexpugnable, tu la contrains de te proclamer dans ton éternelle réalité.

Le spiritualisme ne consiste qu'à bien comprendre la pensée ; car quel homme, après l'avoir comprise, pourrait ne pas la confesser? Il la voit constituant d'abord en Dieu l'esprit incréé, puis en nous l'esprit créé ; dans l'esprit incréé, constituée elle-même par les idées générales absolues, dans l'esprit créé par les idées générales relatives, représentation des idées générales absolues, et il voit que, lorsque nous pensons, nous percevons à la fois les unes et les autres. Tel est l'enseignement de l'école de Platon, qui seule est vraiment spiritualiste, parce que seule elle consacre par cette double existence des idées la réalité de l'intelligence souveraine et celle des intelligences dépendantes.

Ici tombent d'accord les besoins et les principes. Oui, il nous faut un insatiable désir de connaître, de jouir, de nous ordonner ou de nous perfectionner, puisque nos idées, image vivante de la vérité, du bien, de l'ordre ou de la perfection, nous montrent la perfection, l'ordre, le bien, la vérité, vivants eux-mêmes dans les idées divines. Oui, il nous faut un insatiable désir d'immortalité, puisque nos idées, étrangères à ce

corps de corruption, loin de craindre sa destinée, semblent l'attendre pour s'unir plus intimement aux idées divines, d'où elles tirent leur principale force, et qu'image vivante de l'immortalité, elles nous montrent l'immortalité vivante elle-même dans les idées divines. Il nous faut enfin un insatiable désir d'infini, puisque nos idées, image vivante de l'infini, nous le montrent vivant lui-même dans les idées divines.

Quoiqu'il semble qu'à l'origine de la philosophie, où l'homme était enfoncé dans les sens, la pensée dût se confondre avec l'imagination, et le matérialisme dominer exclusivement, on voit néanmoins le spiritualisme paraître et lui disputer l'empire. Pythagore, qui lui donne naissance, est contemporain de Thalès, père du matérialisme. La lutte de l'école d'Italie et de l'école d'Ionie, dont ils sont les chefs respectifs, est celle de ces deux systèmes. Malheureusement, tandis que la seconde aboutit aux atomes de Leucippe et de Démocrite, la première, faute de connaître la vraie manière de philosopher, se perd avec Xénophane, Parménide, Mélisse et Zénon, dans le panthéisme spiritualiste. Bientôt le matérialisme reçoit de la sophistique son dernier développement. Protagoras déclare qu'il n'y a que des apparences; Gorgias qu'il n'y a rien. L'un et l'autre, ainsi qu'Euthydème, Critias, Polus, Calliclès, Diagoras, se jouent de la différence du vrai et du faux, du bien et du mal, de la vertu et du vice, rejettent avec le rire du mépris l'idée d'un bonheur qui ne viendrait point du pouvoir, des richesses et d'une source analogue, et par là précipitent la décadence des mœurs à Athènes, qu'ils font leur principal théâtre, et la proie de l'ambition, de la cupidité et de la mollesse. Au milieu de cet affreux désordre, et lorsque tout semble

désespéré, soudain dans Socrate et Platon, ces deux premiers vrais maîtres de la philosophie, resplendit le spiritualisme, posé sur les fondements qui lui sont propres; et de là, il jette au monde une lumière qui pourra s'éclipser, mais non s'éteindre. Que le matérialisme, favorisé par Aristote, dénaturant la pensée, reparaisse dans Épicure, et aille se porter auxiliaire à cette vaste dépravation qui gagne Rome et menace d'engloutir le monde, il rencontre son éternel adversaire que le Christ lui oppose par la religion, Plotin et Augustin par la philosophie. Faut-il que les calamités et les ténèbres du moyen-âge lui rendent pour plusieurs siècles une sorte d'empire, en lui soumettant presque le christianisme lui-même, et en noyant la philosophie dans les mots! A considérer ce qui se passe même dans les actes religieux de la vie, on dirait qu'ici-bas s'enferment encore, comme aux temps païens, les terreurs et les espérances. On demande avant tout à la religion de conjurer les maux présents et d'attirer des biens; beaucoup en secret ne lui demandent rien, la répudient par leurs doctrines et par leurs pratiques, et se moquent d'elle dans une indifférence amère. Le matérialisme cède cependant devant la civilisation moderne, devant Descartes et les grands penseurs du XVII^e^ siècle, et va se cacher dans d'obscures et honteuses médiocrités. Au siècle suivant, il se redresse et marche, enseignes déployées, dans les hautes classes de la société et parmi les écrivains vulgaires; et, durant le paroxysme du délire révolutionnaire, il obtient un culte et des autels.

Par ces triomphes et ces défaites alternatifs des deux systèmes ennemis, il est visible que les époques de corruption et de demi-savoir sont celles du matérialisme; qu'il y paraît avec ses théories, non seulement

pour ajouter au mal, mais, ce qui est plus grave, pour le justifier; qu'il a pour partisans et pour organes les esprits ignorants ou superficiels dans la science de l'être pensant. Démocrite semble avoir eu une intelligence supérieure, mais il l'employait à l'histoire naturelle, et non à la philosophie; Épicure n'est guère remarquable que par son dédain pour l'instruction (1). Chez les modernes, que sont et que savent les Helvétius, les d'Holbach? Cabanis est médecin; Volney, un érudit; Tracy, plein de sagacité, avoue lui-même qu'il écrit sur la philosophie sans l'avoir préalablement étudiée.

Longtemps la question du spiritualisme n'a roulé que sur l'homme et sur Dieu. Maintenant elle embrasse aussi la société, et tire de ce dernier point presque autant d'importance que des deux autres. Il s'agit de décider si c'est par la tolérance ou par l'intolérance que l'État est spiritualiste : décision facile pour qui posséderait les premières notions de philosophie. Mais

(1) « Votre secte ne sait pas trop bien ce que veulent dire les autres. Vous ne lisez, vous ne goûtez parmi vous que vos livres; vous condamnez sans connaissance de cause tout ce qui vient d'ailleurs. Votre secte, et surtout votre chef, homme grossier, sans étude, qui insulte toute la terre, est sans finesse d'esprit, sans mérite, sans grâce. » Cicéron, *De la Nature des Dieux*, liv. II, ch. XXX, édit. de Jos. Vict. Leclerc.

« Ce sont des mots que vous récitez comme par cœur d'après Épicure, qui les avait imaginés à ses heures de loisir; car il se glorifie dans ses ouvrages de n'avoir pas eu de maître. Je le crois aisément par la même raison que je croirais une personne qui se vanterait d'avoir bâti sans architecte un fort mauvais édifice. Aussi ne lui voit-on rien qui sente l'Académie ni le Lycée, rien même qui montre qu'il ait fait les premières études que font les enfants. Xénocrate, un des plus grands hommes qu'il y ait eus, aurait pu être son maître; quelques uns même prétendent qu'il l'a été : mais Épicure s'en défend; il faut l'en croire. De son aveu, il prit quelques leçons d'un certain Pam-

est-ce de cela que se soucient la plupart des écrivains qui se mêlent aujourd'hui de traiter de la religion et de la politique ? Examinons le problème. Que suppose la tolérance ? que, nous élevant intérieurement et directement par notre raison à la raison souveraine, nous y trouvons la règle de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes, envers nos semblables. Comment ne pas reconnaître là le spiritualisme ? L'intolérance, au contraire, que suppose-t-elle ? que, n'ayant aucune communication intérieure, directe, par notre raison avec la raison souveraine, nous sommes radicalement incapables d'y aller chercher la règle de nos devoirs, et avons besoin que la société nous les prescrive. Or, où sera le matérialisme, s'il n'est pas dans ce régime, qui traite l'homme comme dépourvu d'intelligence, comme n'étant que sens et imagination ? En fait, tels étaient les Juifs et les païens, du moins sous le rapport religieux et moral, et de là pour eux la nécessité de l'intolérance. Elle régna partout, et, en général, elle ne vit dans

phile, disciple de Platon. Ce fut à Samos, où il a passé sa jeunesse avec son père et ses frères. Son père, Néocles, y était allé pour avoir des terres à labourer, et il y tenait école, parce que son petit champ ne suffisait pas, je crois, à son entretien. Quoi qu'il en soit, Épicure traite ce platonicien avec le dernier mépris : tant il a peur qu'on ne le soupçonne d'avoir jamais appris quelque chose. C'est pourtant un fait certain qu'il a entendu Nausiphane, sectateur de Démocrite. Il n'en disconvient pas lui-même, quoiqu'il l'outrage horriblement. Et après tout, si on ne lui a pas enseigné les opinions de Démocrite, quelle autre instruction aurait-il reçue ? Car toute sa physique, n'est-ce pas Démocrite tout pur, à quelques changements près, comme l'inclinaison des atomes, dont j'ai dit qu'il fut l'inventeur ? Pour le reste, il ne fit que conserver le système de Démocrite, les atomes, le vide, les images, les espèces infinies, un nombre innombrable de mondes, qui tantôt se forment, tantôt se détruisent ; en un mot, presque toute la physique. » *Ibid.*, liv. I, ch. XXVI.

l'homme que le corps. Qui ignore que même la loi de Moïse ne promettait que les biens matériels, la santé, la vie, les richesses; ne menaçait que des maux contraires, emprisonnant l'homme dans les choses physiques? Mais le christianisme brise cette barrière, et, sans négliger les biens du corps, il propose principalement ceux de l'âme ou la possession de Dieu: aussi la société qui lui convient est-elle essentiellement tolérante, puisque l'homme, mis ainsi en commerce avec la raison suprême, y trouve la règle de sa vie. N'ayant pu se former qu'après la totale dissolution des sociétés juive et païenne, c'est-à-dire de l'empire romain, où elles étaient venues se résoudre, cette société commence seulement au XII^e^ siècle par la création des communes, et ne se constitue définitivement qu'à la révolution française, où elle prend pour fondement la liberté de conscience. Qu'on cesse, encore une fois, d'objecter le moyen-âge et de donner cette barbarie, lamentable suite de la décadence et de la corruption romaines et de l'invasion des peuples du Nord, comme le vrai temps du christianisme. Le christianisme serait alors le règne de la superstition, des ténèbres, de l'oppression, du vice et des misères. Une religion a beau être spiritualiste par ses dogmes, elle devient invinciblement matérialiste dès qu'elle veut devenir intolérante. Voyez les partisans de la théocratie, qui songent un peu à se rendre compte de ce qu'ils prétendent, les de Maistre, les de Bonald, les de Lamennais et leurs disciples. Afin d'investir la société du droit de se déclarer pour le catholicisme, et d'en imposer les croyances et les pratiques, ils sont forcés de renouveler le scepticisme sensualiste de Montaigne, de Levayer, de Huet, l'évêque d'Avranches, et de soutenir que l'homme ne peut rien savoir

que par la foi. Que leur sert de parler, à chaque instant et à satiété, d'esprit, de Dieu, de biens éternels? Dans leur bouche, comme dans celle de ces prétendus philosophes leurs devanciers, comme dans celle de Gassendi et de Condillac, ce ne sont que des mots en l'air. Ils coulent tête baissée dans le matérialisme, et ils y resteront tant qu'ils seront théocrates. Diront-ils que Moïse, quoiqu'il le fût, ne niait point l'âme et Dieu, que même il avait pour objet premier de maintenir le culte de Dieu dans un peuple entouré d'idolâtrie? Il est vrai; mais Moïse ne voyait dans l'impuissance de l'homme à se conduire que l'effet d'une grossièreté passagère; il savait que le régime despotique auquel il le soumettait, et qui devait le dégrossir, ferait place, lorsque cette éducation laborieuse serait achevée, à la liberté évangélique. En est-il ainsi des théocrates actuels? L'impuissance qu'ils supposent à l'homme est-elle accidentelle? En placent-ils la cause dans la faiblesse de sa raison, subjuguée un temps par les sens? Non, mais dans l'absence de la raison en lui, puisqu'ils enseignent qu'il ne la reçut pas en partage lorsqu'il fut créé, ou qu'elle périt dans la chute primitive; de sorte que cette impuissance forme son état permanent, et la théocratie son régime habituel, ce qui n'allant point à dissimuler seulement l'ordre spirituel, mais à le détruire, ravale le christianisme au-dessous de la loi judaïque, et le plonge dans le matérialisme absolu. Ils s'efforcent pourtant de rétablir l'intolérance comme seule spiritualiste et chrétienne, et d'abolir la liberté des cultes, comme matérialiste et antireligieuse. Or ce prodigieux renversement de l'intelligence, et, chez beaucoup de leurs adhérents, cette exécrable hypocrisie, qui couvre la passion de ressaisir les anciennes

usurpations nobiliaires et cléricales, sont réputés génie, zèle héroïque !

Nous en convenons, si le christianisme vit dans les lois par la tolérance et les autres libertés fondamentales; s'il vit dans l'homme qui comprend ses droits naturels en société, dans les peuples qui s'agitent impatients de leurs institutions gothiques, et en sollicitent ardemment de nouvelles; s'il vit dans cet esprit régénérateur qui travaille le monde, et produit ces élans inouïs des sciences physiques, de l'industrie, du commerce, ces universelles et incessantes améliorations, il est presque éteint dans les âmes comme piété, et dans la vie comme culte. S'il transporte l'homme de la terre et du temps, il semble retiré de l'homme du ciel et de l'éternité. Rien d'aussi urgent que de l'y rappeler, si on ne veut pas qu'il disparaisse également bientôt de l'homme social, et que l'un et l'autre retombent dans la dépravation où il les trouva il y a dix-huit siècles, et plus bas encore, parce qu'ils ont plus de moyens de se pervertir. Tonnez donc, tonnez contre cet insensé et coupable oubli de Dieu ! développez les inépuisables misères qu'il verserait sur notre destinée présente et sur notre destinée future ! Qu'à votre voix les générations frémissent d'une juste et salutaire terreur ! Mais gardez-vous d'instituer l'état prédicateur, et de vouloir emporter les âmes d'assaut ! La religion repousse un pareil ministère; et, en le lui imposant, vous la rendez un objet d'aversion et d'épouvante pour les peuples. Au matérialisme, la violence; au spiritualisme, la persuasion !

CHUTE PRIMITIVE.

Le mal travaille l'homme, personne ne le nie ; mais les uns le rapportent à une chute ou dégradation primitive, les autres à la faiblesse même de notre nature, qui aurait été ainsi faite. Je ne parle pas des manichéens, qui en placent la cause dans un Dieu mauvais, coéternel au Dieu bon, principe du bien : cette doctrine n'a plus de sectateurs chez les peuples de la civilisation moderne. Quant aux deux autres, il est aisé de décider quelle est la véritable, par la théorie des idées que j'ai plusieurs fois exposée. D'après cette théorie, il y a dans la pensée deux ordres d'idées, les unes créées, qui constituent l'âme, les autres incréées, qui constituent Dieu. De cette manière, la pensée communiquant intérieurement, immédiatement avec Dieu, naturellement nous devons le connaître et le posséder ou jouir de la perfection. Si nous ne le faisons point, ce ne peut être que parce que notre nature est corrompue. Mais niez dans la pensée les idées divines, la pensée avec les seules idées humaines ne communique plus avec Dieu ; nous ne pouvons le connaître et le posséder ou être parfaits. Niez dans la pensée les idées humaines, la pensée ne nous appartient point, c'est Dieu qui pense en nous, qui est nous-mêmes, puisque les idées constituent l'être pensant. Si l'âme n'a point d'être propre, les corps, qui lui sont inférieurs, n'en ont pas davantage : Dieu est la substance commune de toute chose. Le voilà réduit à l'univers vivant, l'homme à en être une partie, et à n'avoir ni perfection ni imperfection proprement dite, puisque, tout étant nécessaire, il est tout ce qu'il peut être. Niez à la fois les idées divines et les idées humaines

pour livrer la pensée aux sensations, vous tombez dans le matérialisme, où il n'y a d'autre perfection concevable que celle qui naît de l'organisation. De là il résulte que la théorie des idées conduit à la perfection et à la chute, et que la chute est la vraie cause du mal, puisque c'est dans la théorie des idées que se rencontre la vraie connaissance de l'homme ; et selon qu'on embrasse cette théorie, ou l'un des trois systèmes qui la renversent, on doit admettre ou rejeter la perfection et la chute.

Platon, créateur de la théorie des idées, enseigne que le corps est une prison où l'âme expie quelque faute commise dans une autre vie où elle existait pleine de lumière, de droiture, de félicité. En ôtant l'erreur d'une vie antérieure et supposant le corps créé avec l'âme, on aurait le péché originel tel que la Bible le rapporte. Ce ne serait pas le corps en soi, mais le corps corrompu qui emprisonnerait l'âme : ou plutôt ce serait l'âme corrompue et le corps corrompu, c'est-à-dire l'homme qui, dans sa corruption, serait la prison de lui-même. Aristote, Zénon de Cittium, Épicure, auteurs des trois faux systèmes, regardent l'état présent comme naturel, et ne songent nullement à la dégradation primitive. Quand on croit au christianisme, on est obligé de la professer, puisque le christianisme a pour objet de la réparer, et que sans elle il n'existerait point. Mais les partisans du vrai système la regardent comme la subversion de l'état naturel, tandis que les autres s'imaginent qu'elle précipita l'homme d'une perfection surnaturelle à laquelle Dieu l'avait élevé en le créant.

Nicole, dans ses *Instructions sur le Symbole*, présente nettement la doctrine des premiers. « Adam n'était point comme nous assujetti à la nécessité de ne voir

presque jamais la vérité que dans des images et par le moyen des fantômes corporels. Il la voyait immédiatement et en elle-même; car le besoin que nous avons d'images, de sacrements, de signes corporels, dans la vie présente, n'est point de la nature de l'homme : c'est la punition de son péché, c'est l'effet de la chute impétueuse de l'âme dans l'amour des choses sensibles; mais il n'en était pas ainsi avant le péché. Il avait trois différentes connaissances, dit Hugues de Saint-Victor (1) : l'une par laquelle il voyait le monde extérieur, et c'est l'œil de la chair ; l'autre, qui est la raison, par laquelle il se voyait lui-même; et la troisième par laquelle il voyait Dieu en lui-même, et c'est la contemplation. C'est ce que saint Augustin dit que signifiait cette fontaine qui sortait du paradis même, et qui l'arrosait; parce que Dieu, dit-il, avant le péché, arrosait l'âme par une fontaine intérieure, et qu'il parlait à l'entendement de l'homme, sans lui faire entendre la voix extérieure (2); ainsi l'homme dans le paradis se nourrissait du Verbe comme les anges, et il connaissait la vérité éternelle comme les anges la connaissent, sans l'aide d'aucune image corporelle : et c'est par cette raison que saint Bernard dit qu'il était en cet état participant de la société des anges (3). Son état n'était pas un état de foi, mais de contemplation; car, comme dit Hugues de Saint-Victor (4), ceux qui voient par la foi voient une image; ceux qui voient par la contemplation voient la chose même. Ceux qui ont la foi ont des sacrements et des signes; ceux qui ont la contemplation ont la chose même (5). Aussi cet auteur ne craint-il point

(1) *De Sacr.*, lib. I, part. 6, c. XIII, XIV, XV. — (2) *De Gen.*, contra Manic., lib. II, cap. 5. — (3) Serm. 35, *in Cant.*, n° 3. — (4) *De Sacr.*, lib. I, part. 6, cap. XIV. — (5) *Potho presb.*, lib. II, *de Domo Dei*, circ. init.

d'attribuer à Adam la vue de Dieu présent, *visionem presentiæ Dei*, mais d'une manière bien différente en clarté de celle dont jouiront les bienheureux, et qui n'est qu'une intelligence lumineuse, qui tient le milieu entre la vision des bienheureux et la foi des voyageurs. C'est pourquoi Adam, avec cette vue de Dieu, était capable de déchoir, et est déchu effectivement : *en sorte que*, dit cet auteur, *celui qui était fortifié par la vue et la présence de Dieu est tombé et déchu de l'excellence de son état par la seule persuasion* (1). Examinant les autres avantages du premier homme, Nicole observe qu'il n'avait point cette pente vers les créatures, et particulièrement vers les plaisirs corporels, pour s'y attacher et en jouir, pente qui excite en nous des désirs et des mouvements non soumis à la volonté. Il jouissait d'une paix absolue dans son âme et dans son corps. Naturellement la terre produisait en abondance des fruits pour le nourrir et prévenir la faim. Il avait l'arbre de vie pour entretenir la vigueur du corps et prévenir la vieillesse. Il ne craignait point la mort, sachant qu'il était en son pouvoir de l'éviter. Rien n'incommodait ses organes. Il était exempt de maladie au dedans, à couvert de tout accident qui pût le blesser au dehors ; son corps était parfaitement sain, ses sens dans un parfait repos. Il n'avait ni chaud ni froid au dehors, ni aucune passion au dedans. Rien ne résistait à sa volonté ; il avait tout ce qu'il désirait, et n'avait rien de ce qu'il ne désirait pas. Il n'eût jamais été accablé du sommeil malgré lui. Le mariage eût été exempt d'impureté et de honte, et sans aucune concupiscence.

Cette raison dont parle Nicole, avec laquelle l'homme se voyait lui-même, n'est-elle pas les idées humaines ?

(1) *Ibid.*

Cette contemplation par laquelle il voyait Dieu en lui-même n'est-elle pas l'effet des idées divines? Entièrement uni à Dieu, ses idées aux idées divines, sa pensée avait toute sa vigueur et lui toute sa science : science de Dieu, science de lui-même, science des êtres matériels. Par l'œil de la chair, c'est-à-dire par les yeux du corps, ou plus généralement par les sens, il ne pouvait voir que les phénomènes du monde physique ; les propriétés des choses qui le composent, il les voyait au moyen des idées, avec la lumière de l'entendement dans sa vigueur. Par quoi, maintenant, les découvre-t-on? N'est-ce pas par la force de l'esprit? L'expérience, dont on préconise tant la puissance, n'est qu'un mot sans le talent. Or, à côté de l'homme s'échappant des mains créatrices, que sont Kepler, Descartes, Newton, Leibnitz? Infiniment moins que la plus vulgaire intelligence à côté d'eux. Voilà pourquoi, sous la chute, les génies antiques se tourmentèrent inutilement pour arracher à la nature les vérités qu'elle a livrées aux génies modernes, vivant sous la réparation, quoiqu'en eux-mêmes, sans doute, ils ne soient pas plus grands que les anciens.

Afin d'induire nos premiers parents à manger du fruit défendu et les perdre, l'esprit tentateur leur dit qu'ils seront comme des dieux. Dieu ne dépend que de lui, et ses idées renferment la vérité. En lui désobéissant, Adam et Ève se constituent maîtres, déclarent qu'ils ne dépendent non plus que d'eux-mêmes, et que leurs idées renferment aussi la vérité; et par là ils les détachent des idées divines. Tel est le premier degré de la chute. Mais les idées humaines, n'étant qu'une représentation des idées divines, ne contiennent qu'une représentation de la vérité. Pour avoir la vérité même, la pensée, qui ne la trouve point en soi, renonce à ses

propres idées et se met dans les sensations, ou bien dans les idées divines, ce qui revient à se mettre encore dans les sensations, dans la matière, parce qu'en se mettant dans les idées divines, elle se fait partie de Dieu, et qu'avec le panthéisme, Dieu, étant tout, n'est en réalité que l'ensemble des choses corporelles. Voilà le second degré de la chute. Ainsi l'âme tombe de Platon dans Aristote, d'Aristote dans Épicure, ou dans Zénon, les trois grandes ruines de Platon et de l'âme. L'âme croit tour à tour que chacun des quatre états lui est naturel. Les trois derniers, d'un côté, excluent la dégradation, en expliquant l'homme sans elle ; mais de l'autre, ils l'attestent par leur existence jointe à celle du premier état ; car si l'homme ne se fût point corrompu, il serait toujours resté dans celui-ci. Est-il possible, en effet, qu'il cessât de voir, qu'il se retranchât, et les idées de Dieu et les siennes, alors qu'il se saisissait dans les unes et dans les autres, avec l'énergie de la perfection primitive, et que dans ce règne de l'intelligence, il ne vît, il ne se supposât que les sensations ? A son excellence originelle répondaient les animaux, les plantes, les éléments, la terre, toutes les parties de la nature qui influent sur la vie. Elles furent révolutionnées avec lui, afin de s'harmoniser avec ses misères : car l'ordre exigeait qu'elles conservassent le même rapport ; qu'après avoir concouru à sa félicité pendant qu'il était innocent et sain dans l'âme et dans le corps, elles servissent à le punir devenu coupable et corrompu.

L'opinion de ceux qui se forgent une perfection surnaturelle dont la chute nous aurait privés, cette opinion forme aujourd'hui l'enseignement dominant. M. de Ravignan l'ayant portée dans la chaire à Notre-Dame de Paris, il a été solidement réfuté par la *Revue ecclé-*

siastique (1); ce qui prouve que l'ignorance des principes n'est pas absolument universelle parmi le clergé. « *Adam a reçu une fin surnaturelle par un bienfait de Dieu, ajouté à sa création; et ainsi il a été élevé au-dessus de sa nature.* Ces paroles, qui, au premier coup d'œil, paraîtront assez peu importantes à nos lecteurs, et qui, probablement, quand elles furent prononcées, auront été remarquées par un fort petit nombre d'auditeurs, renferment pourtant, dans leur brièveté, les éléments d'un système antichrétien, aussi contraire à la saine raison qu'à la révélation. Avant tout, que signifient les mots de *fin surnaturelle* donnée à l'homme? Si l'on s'arrête au sens étymologique, cela voudrait dire une destination supérieure à celle à laquelle l'homme était propre par sa nature première. Or, nous serions curieux de savoir ce que l'orateur croit qu'était la destination naturelle de l'homme, immédiatement après sa création; et ensuite quelle destination, quelle fin plus noble et plus relevée il pense lui avoir été donnée par ce bienfait que Dieu ajouta postérieurement à sa création? Dieu s'y est-il pris à deux fois pour créer Adam? Ainsi, lui aurait-il d'abord accordé une mesure et une condition d'être qui fussent seulement en rapport avec une destination inférieure; et puis, se ravisant, aurait-il agrandi après coup et perfectionné son être, pour l'approprier à une destination supérieure? Cette hypothèse d'une création en deux temps, ou plutôt d'une double création, dont la seconde aurait enchéri sur la première, est nécessaire pour légitimer, ou même simplement pour rendre intelligible et raisonnable la proposition de M. de Ravignan. En effet, admettons pour un instant que le changement de *fin* ait eu lieu; comme

(1) 4me livraison.

les règles de la sagesse exigent que l'état d'un être soit rendu apte à la fin qu'il doit remplir, il s'ensuit que Dieu, la sagesse infinie, a dû modifier en mieux la constitution originaire d'Adam, au moral et au physique, de manière que l'homme fût capable de cette destination plus éminente qui lui était assignée ... A quelle source, on le demande, les inventeurs de cet étrange système ont-ils donc puisé leurs preuves de ces deux fins d'Adam, substituées, la seconde surnaturelle à la première naturelle, et de ces deux créations corrélatives, l'une moins parfaite, et l'autre plus parfaite ?

Maintenant, laissons de côté le sens étymologique de la proposition, pour nous attacher à celui qu'on donne généralement aux mots de *fin surnaturelle.* Dans le langage de la théologie, ces mots signifient la destination à voir et à posséder Dieu tel qu'il est, autrement dit la vision intuitive et béatifique. Nous demandons derechef où l'on a pris que l'homme, d'abord et dans le premier instant de sa création, ne fut pas destiné à voir et à posséder Dieu, et en un mot que *sa nature* alors n'avait pas encore d'aptitude, de disposition propre à la vision intuitive, de sorte qu'il ait fallu un bienfait de Dieu, ajouté à sa création, pour le gratifier de cette fin surnaturelle?... Tous les catéchismes s'accordent à dire que Dieu nous a créés pour le connaître, l'aimer et le servir, et par ce moyen arriver à la vision intuitive et béatifique ; et que c'est là notre unique destination, notre fin dernière, *fecisti nos ad te, Domine*, vous nous avez fait pour vous, Seigneur ; *fin*, non pas surajoutée à la création, mais comprise dans le premier plan de Dieu, et inséparablement jointe au décret de la création de l'homme. Pour l'établir, ils s'appuient tous sur les mêmes principes, que l'on peut résumer ainsi : le des-

sein de Dieu, en formant l'homme, a été d'en être connu et glorifié. Dieu a tout fait pour lui-même, et l'homme principalement. Il l'a créé à son image, c'est-à-dire que Dieu, n'étant dans toute sa nature que connaissance et qu'amour, il a fait l'homme capable de connaître et d'aimer ; et que Dieu étant à lui-même le terme de sa connaissance et de son amour, il a voulu être aussi le terme et la fin de la connaissance de l'amour de l'homme. Connaître Dieu et l'aimer est donc la dernière fin de l'homme et sa fin *naturelle ;* car, on ne saurait trop le répéter, il faut appeler *naturel* ce qui est l'impression de l'auteur de la nature, et ce qui entre dans le plan sur lequel il a assigné à chaque être ses fonctions et ses propriétés. Cette fin est tellement inhérente à la nature de l'homme, que, bien loin qu'il ait été besoin de la surajouter à sa création première avant le péché, elle n'a pu même être séparée de sa condition essentielle depuis le péché. Rien ne peut dispenser l'homme de l'obligation de tendre à Dieu comme à sa fin dernière ; obligation qui naît nécessairement de sa qualité d'image de Dieu ; caractère auguste et sacré, dont est individuellement marqué tout homme venant en ce monde, et qui à jamais sera ineffaçable... Voici en quels termes Moïse raconte la création de l'homme : « Dieu dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et » à notre ressemblance, et qu'il commande aux pois- » sons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à » toute la terre et à tous les reptiles qui se remuent sous » le ciel. Dieu créa donc l'homme à son image ; il le » créa à l'image de Dieu. Dieu vit toutes les choses qu'il » avait faites, et elles étaient très bonnes (1)... » Y a-t-il dans tout cela un mot, un seul mot qui présente la plus

(1) *Gen.*, ch. 1, v. 26 et 27.

petite ouverture à la supposition d'un état primitif de pure nature changée en mieux et d'une fin surnaturelle substituée à une fin naturelle? Dieu donne du premier coup aux différentes parties de son ouvrage toute leur perfection. *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes.* En particulier, lorsqu'il s'agit de la création de l'homme, il annonce sa pensée avant l'exécution, et sa pensée éternelle est de faire l'homme à son image : *Faisons l'homme*, dit-il, *à notre image et à notre ressemblance.* Quelles magnifiques expressions, et que ne promettent-elles pas? Quand il n'était question que de produire des créatures à l'usage de l'homme, un seul mot suffisait pour les appeler du néant à l'être; mais quand Dieu arrive à la formation du maître qui doit leur commander, il change de langage; il use de conseil et de réflexion; il se prépare, en quelque sorte, et il rappelle, pour ainsi dire, toute sa sagesse pour agir avec plus de maturité. Et l'on voudrait que le terme immédiat de cette auguste délibération, ait été, en premier acte, la création de l'homme dans ce qu'on appelle l'état de pure nature, c'est-à-dire la production ébauchée d'un être plein de ténèbres et de misères, destiné d'abord à connaître Dieu, d'une manière indirecte, par la contemplation de l'ombre de ses perfections dans les créatures dont la jouissance raisonnable eût été son unique et souverain bien; car telle est la grossière idée que les théologiens dont nous combattons l'opinion se forment de l'état de nature et de la fin naturelle!... Dans ses *Élévations sur les mystères*, Bossuet présente ce qu'il appelle les singularités admirables de la création de l'homme. Peut-être va-t-il nous parler ici de cette métamorphose de l'homme naturel en l'homme surnaturel, car c'est une singularité fort remarquable;

mais il n'en dit pas un seul mot ; bien au contraire, il suppose partout que l'homme est porté, dès le premier instant de sa création, au comble de l'excellence propre que la volonté toute-puissante de Dieu lui avait destinée... « *Faisons l'homme à notre image et ressem-* » *blance.* A ces admirables paroles, élève-toi au-dessus » des cieux et des cieux des cieux et de tous les esprits » célestes, âme raisonnable, puisque Dieu t'apprend » que, pour te former, il ne s'est pas proposé un autre » modèle que lui-même... *Faisons l'homme à notre res-* » *semblance ;* qu'on voie tous nos traits dans cette belle » créature, autant que la condition de la créature le » pourra permettre (1). *Faisons l'homme :* nous l'avons » dit ; à ces mots, l'image de la Trinité commence à pa- » raître ; elle reluit magnifiquement dans la créature » raisonnable. Semblable au Père, elle a l'être ; sem- » blable au Fils, elle a l'intelligence ; semblable au » Saint-Esprit, elle a l'amour ; semblable au Père, au » Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son » intelligence, dans son amour, une même félicité et » une même vie : vous ne sauriez lui rien ôter sans lui » ôter tout (2). »

Or, dans la supposition de l'état originaire de pure nature, on lui ôte la droiture, la claire connaissance de Dieu, l'amour infus de ce premier être, enfin toute la grandeur de sa destinée, puisqu'on le fait naître dans l'ignorance et la concupiscence, et que l'on veut qu'il n'ait pas eu la possession de Dieu pour sa fin naturelle. Dans le *Discours sur l'histoire universelle*, après avoir parlé de la formation du corps d'Adam, qui est tiré de la matière ; « Mais cette âme, poursuit Bossuet, cette » âme dont la vie devait être une *imitation de celle de*

(1) 5e élévation. — (2) 7e élévation.

» *Dieu*, qui devait vivre, comme lui, de raison et d'in-» telligence, *qui lui devait être unie en le contemplant et » en l'aimant, et qui, pour cette raison, était faite à son » image*, ne pouvait être tirée de la matière. » Expliquer ces paroles, ce serait les obscurcir, tant par elles-mêmes elles sont brillantes de clarté. De tout ce qui précède il faut conclure que jamais Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, n'a pensé à faire un homme naturel avec une fin naturelle, puisque lui-même nous apprend, par ces paroles de la sainte Écriture : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, prononcées immédiatement avant l'exécution, que, par un décret éternel, il avait résolu de créer un être qui devait lui être uni en le contemplant et en l'aimant, et dont la vie devait être une imitation de la sienne. L'état de nature ou de pure nature, dit la *Revue* en terminant, est une invention bizarre et récente, car on n'en trouve aucun vestige dans la tradition, tous les saints Pères ayant parlé sur cette matière comme Bossuet. »

Si l'antiquité parla comme Bossuet, c'est qu'elle eut les mêmes principes sur les rapports de l'âme avec Dieu. Platon régnait, et, par conséquent, la théorie des idées. Origène lui emprunta même l'explication de la chute par la préexistence des âmes, et d'autres erreurs que l'Église fut obligée de condamner. L'invention de l'état de nature appartient au XIII^e^ siècle, où Aristote, introduit dans l'Occident par les Arabes, commença d'envahir les études. On la trouve en germe dans saint Thomas. « Outre la loi naturelle, dit-il, il fallait une loi divine qui réglât les actions des hommes, parce que c'est le propre de la loi de porter l'homme à agir dans la vue de parvenir à sa dernière fin. Si l'homme avait une fin proportionnée à ses facultés na-

turelles, il ne serait pas nécessaire qu'il y eût quelque autre règle de ses actions que la loi naturelle; mais la fin pour laquelle il est créé étant un bonheur éternel, qui passe toutes les facultés naturelles de l'humanité, il fallait qu'outre la loi naturelle, il y eût une loi divine qui réglât ses actions, de manière qu'il arrivât à cette dernière fin (1). »

Ainsi, par la création, l'homme ne reçut point, dans sa nature, le moyen d'obtenir la possession de Dieu, quoiqu'il fût créé pour lui : ce moyen lui a été fourni par la révélation, qui, des lors, complète la création. Mais aussi saint Thomas soutient, d'après Aristote, que l'âme ne pense point sans image, qu'elle ne peut donc s'élever à Dieu qu'extérieurement, en considérant l'existence et l'ordre de l'univers, ou, comme dit *la Revue*, qu'elle n'est destinée à le connaître que d'une manière indirecte, par la contemplation de l'ombre de ses perfections dans les créatures. Il s'efforce de prouver, contre l'évidence, que saint Augustin ne l'entend pas autrement, et qu'il n'a jamais songé à une vue intérieure, directe. Comme Aristote, ou plutôt d'après Aristote, saint Thomas n'avoue dans la pensée que les idées humaines. Molina et presque tous les théologiens jésuites embrassent cette opinion sur les idées et sur l'état originel. Descartes y tend. La Luzerne, qui paraît être dans la même opinion touchant les idées, ne parle pas même de la chute pour établir la nécessité de la révélation (2). Suivant la manière de voir dont il s'agit, la chute n'existe réellement pas : n'enlevant que ce qu'on suppose ajouté à la nature, elle la laisse dans son intégrité. Dans son commentaire sur le Maître des

(1) *Som.* 1-2, quest. 91, art. 4. — (2) *Dissert. sur la nécessité de la révél.*

Sentences (1), saint Thomas dit qu'elle a été blessée : *Homo gratuitis spoliatus, et in naturalibus vulneratus;* mais dans sa Somme (2), il dit le contraire, car il prétend que le péché originel n'affecta point ce qui était naturel : *Manifestum est quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset.* Molina est du même avis : « Nos forces naturelles sont restées ce qu'elles auraient été si nous eussions été créés dans l'état de pure nature; le péché originel nous a seulement privés des dons gratuits ou surnaturels : *Vires naturales tales secundùm se manserunt, quales illas essemus habituri, si in puris naturalibus ad finem tantùm naturalem à principio conditi fuissemus : peccatum namque primi parentis solùm in gratuitis nocuit* (3). » C'est l'erreur de Pélage, selon toute apparence, disciple d'Aristote : seulement Pélage, plus raisonnable, n'ente point de création surnaturelle sur la création naturelle.

Malebranche, qui ne veut que les idées divines, qui, malgré cela, prétend conserver à l'âme sa substance, enseigne la perfection primitive et la chute. Mais sans actes propres, puisque Dieu fait tout en lui, qu'il l'éclaire et l'anime, comment l'homme tomberait-il ? Malebranche erre d'ailleurs sur la perfection, en disant que l'homme, quoique plein de lumière et de rectitude, ne pouvait rendre à Dieu un culte digne de lui ; qu'il fallait la médiation de Jésus-Christ, et que la chute n'a été permise qu'afin d'obliger le Verbe à s'incarner. M. de Bonald, également, ne reconnaît que les idées

(1) Part. 2, distinction 30, quest. 1, art. 1, note 3.— (2) Part. 1, quest. 95, art. 1. — (3) *Concordia*, etc., quest. 14, art. 13, disp. 3.

divines, et néanmoins nous croit des substances ; mais il soutient que ce n'est point intérieurement, directement, que Dieu nous éclaire et nous anime ; que c'est extérieurement, par la révélation. Ainsi, cette révélation, commencée aussitôt après la création, en est le complément : ce qui rend la révélation indépendante de la chute et annule celle-ci. Locke exclut les idées divines et les idées humaines, pense avec les sensations, et ne voit dans la chute que la mortalité du corps. Successeur de Locke, Condillac est sensualiste à cause de la chute. « Avant le péché, dit-il, l'âme était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action et la modifiait à son gré ; elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire ; elle est devenue aussi dépendante des sens que s'ils étaient la cause proprement dite de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent : de là, l'ignorance et la concupiscence. C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition, appliquée à l'âme dans l'état d'innocence ou après sa séparation du corps, serait tout-à-fait fausse (1). » En affirmant que la dégradation nous a ravi l'usage des idées et nous a réduits à ne penser que par les sens, Condillac devrait s'apercevoir qu'il la

(1) *Art. de penser*, ch. 1.

nie. Du moment qu'il ne reste de l'état primitif aucun vestige par lequel on puisse y remonter, philosophiquement parlant, il faut que ce que nous sommes aujourd'hui nous l'ayons toujours été. Telle est encore la conséquence de l'erreur de Calvin, qui prétend le libre arbitre anéanti ; car le mal se trouve l'état naturel. Baïus, Jansénius, de Maistre, aux yeux de qui le libre arbitre est presque éteint, vont à bannir la chute ou la rendre indémontrable. En détruisant tout, la chute se détruit elle-même. Alors, il est vrai, l'homme cesse d'exister comme être pensant, et il échappe à la question.

Les écrivains que nous venons d'examiner, et qui suivent ou Épicure, ou Zénon, ou Aristote, ne professent donc la corruption originelle que parce que leur foi l'exige, car leurs principes la repoussent. C'est pourquoi M. de Lamennais, qui a développé M. de Bonald, rejette en même temps cette corruption et le christianisme. Peut-être a-t-il commencé par tirer le panthéisme enfermé dans le système qu'il avait adopté, car évidemment M. de Lamennais est panthéiste ; il ne reconnaît qu'une seule substance : « Il n'existe, dit-il (1), qu'une substance, infinie en Dieu, finie dans les créatures ; et ce qui est vrai de la substance est également vrai des propriétés inhérentes à la substance. » Ensuite le panthéisme a sapé la révélation, et la révélation abattue a dissipé la chute. D'après M. de Lamennais (2) : « Le texte mosaïque ne dit point que l'homme ait été créé dans l'état de perfection que les interprètes ont imaginé, mais dans un état d'innocence dont la durée n'est point indiquée. Il énonce même positivement que

(1) *Esquisse d'une philosophie*, t. II, p. 83. — (2) *Ibid.*, p. 62 et 64.

le travail et le combat appartenaient à sa destinée, puisque Dieu l'avait placé sur la terre pour la cultiver et la défendre (1). Mais qu'est-ce que cette innocence primitive? Ainsi que l'indique la Genèse elle-même, les ténèbres primitives de la conscience et de la raison, l'ignorance du bien et du mal, avant que l'intelligence ait, en se développant, éveillé le sens moral. Ce n'est qu'après avoir cédé au désir de savoir, que le premier homme et la première femme éprouvèrent le sentiment de la pudeur, l'un des caractères distinctifs qui nous séparent des animaux. Ils cueillirent le fruit de l'arbre de la science, et leurs yeux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus (2). » Le texte mosaïque dit que l'homme fut créé très bon. Or, en quoi peut consister la bonté d'un être pensant, si ce n'est à connaître la vérité et aimer le bien? Le texte mosaïque dit que l'homme fut créé à l'image, à la ressemblance de Dieu. Comment peut-on être à l'image de Dieu et lui ressembler, si ce n'est par l'intelligence et par l'amour? Et qu'est-ce que les interprètes auraient pu imaginer de moins? Donner aux animaux, comme fait Adam, le nom qui leur convient, c'est-à-dire le nom fondé sur leur nature, est-ce une petite marque de science? Aussi entendez l'Ecclésiaste : *Dieu remplit Adam et Ève de la lumière de l'intelligence. Il créa en eux la science de l'esprit. Il fit luire son œil sur leurs cœurs, afin qu'ils connussent la grandeur de ses œuvres, qu'ils célébrassent par leurs louanges la sainteté de son nom* (3).

Néanmoins, je l'avoue, les ténèbres primitives de la conscience et de la raison, l'ignorance du bien et du mal, sont parfaitement l'image et la ressemblance du dieu-machine des panthéistes. Les animaux n'ont point

(1) *Gen*, II, 15. — (2) *Gen.*, III, 7. — (3) XVII.

de pudeur, parce qu'ils sont privés de raison ; l'homme a la pudeur, parce qu'en lui la raison ne règne point souverainement. De quoi pourrait-il rougir, s'il ne se passait en lui rien de contraire à l'ordre? Nos premiers parents ne rougirent qu'après leur désobéissance. En se soulevant contre Dieu, leur raison, qui puisait sa force dans son union avec la raison divine, s'énerva et fut incapable de gouverner le corps comme auparavant. Qu'importe la destination de l'homme au travail, qui ne devait être qu'un agréable exercice, puisque la terre produisait d'elle-même tout ce dont il avait besoin? *Défendre* annonce peine, lutte ; le mot latin *custodire*, de la Vulgate, insinue possession, surveillance. Ce n'est qu'après la chute que paraît le travail réel, fatigant : *In sudore vultus tui vesceris pane* (1) : tu mangeras ton pain à la sueur de ton front.

Avec la Bible s'accordent toutes les traditions. M. de Lamennais ne l'avait-il pas montré dans *l'Essai sur l'indifférence* (2)? Le dogme terrible de la chute de notre premier père et de la corruption de la nature humaine, disait-il, se trouve partout, et, comme le remarque Voltaire (3), il est le fondement de la théologie de toutes les anciennes nations. Tous les anciens théologiens disaient, au rapport de Philolaüs le pythagoricien, que *l'âme était ensevelie dans le corps comme dans un tombeau, en punition de quelque péché* (4). C'était aussi la doctrine des orphiques (5) ; et, comme en même temps on reconnaissait que l'homme était sorti bon des mains de Dieu, et qu'il avait d'abord vécu dans un état de

(1) *Gen.*, III, 19.— (2) T. III, ch. XXVII.— (3) *Questions sur l'Encyclopédie*, Additions à l'*Hist. générale*. — (4) Saint Clément d'Alexandrie, *Strom.*, liv. III. — (5) Platon, dans le *Cratyle*.

pureté et d'innocence (1), le crime par lequel il était puni était par conséquent postérieur à sa création. « Les Grecs et les Romains, dit Ramsay (2), se représentaient l'âge d'or comme un état heureux, où il n'y avait ni malheur, ni travail, ni crime, ni peine, ni maladie, ni mort; le siècle de fer, comme le commencement du mal physique et moral : les souffrances, les vices, tous les maux sortaient de la boîte fatale de Pandore, et inondaient la terre. » D'après les doctrines des Perses, *Meschia* et *Meschiané*, ou le premier homme et la première femme, étaient d'abord purs, soumis à Ormuzd, leur auteur. Ahriman les vit, et fut jaloux de leur bonheur. Il les aborda sous la forme d'une couleuvre, leur présenta des fruits, et leur persuada qu'il était l'auteur de l'homme, des animaux, des plantes et de ce bel univers qu'ils habitaient. Ils le crurent, et dès lors Ahriman fut leur maître; leur nature fut corrompue, et cette corruption infecta toute leur postérité (3). Maurice (4) a prouvé que l'histoire d'Adam et de sa chute, telle que Moïse la raconte, est confirmée par les monuments et les traditions des Indiens. Il prouve également que la doctrine du péché original était enseignée par les druides (5). Le philosophe Tchouangsé enseignait, conformément à la doctrine des *Kings*, ou livres sacrés des Chinois, « que, dans l'état du premier ciel, l'homme était uni au dedans à la souveraine raison, et qu'au dehors il pratiquait toutes les œuvres de la justice. Le cœur se réjouissait dans la vérité; il n'y avait en lui aucun mélange de fausseté. Alors les quatre saisons

(1) Dicéarque, dans *Porphyre*, de l'*Abstin.*, liv. IV; Platon, dans le *Phédon*. — (2) *Disc. sur la Mythologie*. — (3) *Vendidat-Sade*, p. 305 et 428. — (4) *Hist. de l'Indostan*, vol. I^er^, ch. II; *Antiq. ind.* vol. V, p. 857. — (5) *Antiq. indien.*, vol. VI, p. 56.

de l'année suivaient un ordre réglé sans confusion... Rien ne nuisait à l'homme ; l'homme ne nuisait à rien. Une harmonie universelle régnait dans toute la nature. » Mais, suivant la même tradition, « les colonnes du ciel furent rompues ; la terre fut ébranlée jusqu'aux fondements... *L'homme s'étant révolté contre le ciel*, le système de l'univers fut dérangé, et l'harmonie générale troublée ; les maux et les crimes inondèrent la face de la terre (1). » *La mère de notre chair*, ou *la femme au serpent*, est célèbre dans les traditions mexicaines, qui la représentaient déchue de son premier état de bonheur et d'innocence (2). M. de Lamennais établissait encore la chute par l'usage universel des sacrifices expiatoires, et par l'attente également générale d'un réparateur. Eh bien ! de ce qu'il a cessé de croire à la chute, cette attente, ces usages, ces traditions sont-ils moins réels ? Le genre humain entier a-t-il moins crié comme Job : *Nul, pas même l'enfant qui vient de naître, n'est exempt de souillure* (3) ; comme David : *J'ai été formé dans l'iniquité, ma mère m'a conçu dans le péché* (4) ? Et ce cri lamentable, retentissant de siècle en siècle, n'est-il plus qu'un mensonge ou qu'une illusion ? L'antiquité témoigne encore de la primitive catastrophe, en montrant que la religion naturelle précède l'idolâtrie, et qu'elle est d'autant plus pure qu'on s'approche davantage de l'origine du monde. Car de là il suit que la connaissance de Dieu, de l'âme, de la vie future, du culte, fut parfaite à la création, et qu'elle ne s'altéra successivement que par l'effet d'une dégradation de l'esprit hu-

(1) Ramsay, *Disc. sur la myth.* — (2) Humboldt, *Vue des Cordilières et monum. de l'Amérique*, t. I, p. 237 et 274 ; t. II, p. 198. — (3) XIV, 4. — (4) Ps. L, 7.

main. Voilà donc ce que proclament et la philosophie et l'histoire.

Ici se rencontre une question vivement agitée depuis Baïus. Dieu ne pouvait-il créer l'homme dans l'ignorance, la concupiscence, les misères? Affirmer le contraire, n'est-ce pas limiter arbitrairement sa puissance? En général, ceux qui suivent saint Augustin disent : non; les autres : oui. Pour établir le péché originel contre les pélagiens, saint Augustin allègue les maux de l'âme et du corps; il suppose donc que Dieu n'a pu créer l'homme avec ces maux. L'Écriture paraît également l'insinuer : « Parce que vous êtes justes, vous disposez tout avec justice, et ne trouvez pas convenable à votre puissance de condamner celui qui ne doit pas être puni (1). » Or, Dieu ne punirait-il pas l'homme sans qu'il méritât d'être puni ou qu'il fût coupable, s'il pouvait le créer misérable? Bossuet, cependant, ou nie la conséquence, ou refuse de se prononcer. Dans ses *Réflexions sur le Nouveau Testament*, Quesnel avait écrit : « La grâce d'Adam était une grâce de justice, qui était une suite de la création, et qui était due à la nature saine et entière. » Bossuet demande la rédaction suivante : « La grâce d'Adam était une suite de la création, Dieu ayant mis en lui sa grâce en même temps qu'il le forma (2). » Ainsi, il prend le fait de la création parfaite, et il élude la question de l'impossibilité.

Descartes et d'autres, avant et après lui, soutiennent que les vérités éternelles dépendent de la volonté de Dieu; que, s'il l'avait voulu, deux fois quatre, par exemple, n'eussent pas été huit. Suivant cette doctrine, Dieu pouvant tout, il est clair qu'il pouvait faire

(1) *Sag.*, XII, 15. — (2) *Vains efforts des jésuites contre la justification des Réflexions*, etc., 5e carton.

l'homme tel qu'il nous plairait de l'imaginer. Mais ce Dieu qui peut tout ne peut rien. Puisque la vérité dépend de sa volonté, il ne la consulte point pour vouloir; s'il ne la consulte point, ce ne peut être que parce qu'il n'a point d'entendement, d'idées, qu'il n'est qu'une puissance aveugle, d'où tout émane nécessairement, éternellement, c'est-à-dire qu'il est tout, qu'il ne fait rien et qu'il est incapable de rien faire. A leur insu, Descartes et ceux qui pensent comme lui se perdent dans le spinosisme.

Dieu a un entendement, des idées, qu'il consulte pour vouloir; idées qui le constituent et dans lesquelles subsistent les vérités éternelles, vérités qui, loin d'être soumises à sa volonté, en sont les règles. Il s'agit donc de savoir si elles lui auraient permis de créer l'homme autrement qu'il ne fit. L'être intelligent, dont l'essence est une de ces vérités, exige dans la pensée les idées divines et les idées humaines. Dieu, par conséquent, ne pouvait priver l'homme des unes ni des autres. Mais ne pouvait-il lui refuser la perception actuelle et complète de ces idées? En lui donnant la puissance de connaître et d'aimer, était-il obligé de lui accorder en même temps l'exercice parfait de cette puissance, exercice qui, dans ce degré, ne tient point à l'essence de l'homme, puisqu'il naît aujourd'hui sans l'avoir, exercice qui, n'étant donc point une vérité éternelle, dépend de la volonté divine? Affranchi de toute nécessité, il semble que Dieu le devait par convenance. Le contraire serait une exception qui passe notre intelligence; et, pour l'autoriser, il faudrait une révélation expresse.

On comprend que Dieu crée une infinité d'êtres différant tous de perfection, depuis le degré le plus infime

jusqu'au plus élevé ; mais conçoit-on qu'il les prive de la perfection qui leur est propre, ou du moins qui leur est indispensable pour remplir leur destinée? Pourquoi aurait-il produit l'homme sans lumière, sans force, dominé par les sensations, incapable de se conserver? Serait-ce pour montrer sa puissance, sa liberté, son indépendance ? Mais comment veut-on qu'elles se prouvent par des œuvres misérables, vicieuses? N'est-ce pas, comme Descartes, se figurer que Dieu agit sans consulter la raison? N'est-ce pas le faire agir brutalement et renverser sa liberté, son indépendance et sa puissance, en croyant les assurer? Ce dénûment, cette débilité, qu'on nomme *état de nature*, et qui seraient beaucoup mieux appelés *état contre nature*, choquent si fort que les théologiens qui en soutiennent la possibilité se hâtent de déclarer, Molina lui-même, qu'ils n'ont point existé, soit que Dieu ait créé en même temps l'être naturel et l'être surnaturel, soit qu'il ait d'abord créé le premier, et puis immédiatement le second. Que si vous demandez à quoi leur sert cette possibilité qu'ils ont tant à cœur, vous allez l'apprendre : c'est afin de ne pas contredire Aristote, leur oracle en philosophie. Par l'être naturel, ils se trouvent d'accord avec la manière dont il conçoit les idées, et par l'être surnaturel, ils pensent s'accorder avec la raison et la Bible.

Inconcevable dans la théorie des idées, l'état de nature est seul concevable dans les systèmes qui détruisent cette théorie. Par ces systèmes, la connaissance dépend des sensations, ou parce que les sensations sont tout dans la pensée ; ou parce que la pensée, n'ayant que les idées divines, tout devient Dieu, et que dans ce panthéisme ou matérialisme, l'âme ne peut être qu'une

énergie physique ; ou parce que la pensée, n'ayant que les idées humaines, manque de force pour s'élever au-dessus des impressions sensibles et saisir la réalité des objets qui les excèdent. Mais si la connaissance se fonde sur les sensations, elle doit être le fruit de l'expérience et du temps, et l'homme n'a pu en jouir dès le principe. Si la connaissance vient des sensations, les sensations règnent dans la pensée et entraînent l'homme. Ainsi, l'ignorance et la concupiscence forment son état naturel. Aujourd'hui il est mortel, sujet aux maladies, aux souffrances, la terre ne le nourrit que par le travail ; voilà encore son état naturel, puisqu'il y entre en naissant et qu'il n'en sort qu'à la mort : voilà par conséquent aussi son état primitif, comme l'opposé de cet ordre de choses est l'état naturel ou originaire dans le vrai système. L'essence du vrai système, qui unit immédiatement l'homme à Dieu et le lui propose pour modèle, est l'idée de perfection dans la science, dans la justice, dans la vertu, dans le bonheur ; l'essence des autres systèmes, qui, isolant l'homme de Dieu, le laissent à lui-même son modèle, ou même le tournent, l'appliquent à la nature corporelle, leur essence est l'idée contraire. Avec cette idée de non-perfection, on prend l'homme dans son actuelle condition, et on ne conçoit rien de supérieur à quoi on le rapporte ; ce qu'il est, c'est ce qu'il paraît devoir être. Se mettant dans la justice absolue, saint Augustin dit que, sous un Dieu juste, personne ne souffre s'il n'est coupable ; mais qu'on se place dans la justice relative, on dira que les maux et les biens qui remplissent la vie se compensent, et que d'ailleurs ils résultent nécessairement de notre constitution. C'est ici comme dans les beaux-arts, où les ouvrages vicieux ne sont condamnés qu'avec

le goût parfait qui se forme aux grandes époques littéraires.

Telle est l'influence des quatre systèmes. Avec Platon, on est invinciblement porté à voir l'homme sortir parfait et heureux des mains de Dieu ; avec Aristote, Zénon, Épicure, à l'en voir sortir défectueux et misérable. Êtes-vous rangé de ce dernier côté? En vain tous les peuples, par leurs traditions et par leurs cultes, déposeront de la chute, vous la rejetterez ; en vain serez-vous chrétien et formera-t-elle un dogme fondamental de votre religion, vous détruirez ce dogme, vous inventerez la création d'un être surnaturel qui périra par la dégradation, tandis que l'être naturel restera sans dommage. On a beau parler de faits, d'expériences : le premier fait, la première expérience pour l'esprit humain, ce sont les idées et la manière dont il les conçoit; ce fait et cette expérience priment les autres et en décident souverainement. Qu'on s'étonne donc que l'Europe, maintenant asservie aux faux systèmes par Reid, Dugald-Stewart, Kant, Fichte, Schelling, Hegel et les condillaciens, soit l'ennemie d'une vérité que les faux systèmes excluent !

Avec la chute, la marche du genre humain est claire et certaine : déchu, il oublie Dieu, soi, l'univers; il s'égare dans l'idolâtrie, il entre dans une société qui le domine ; car celle des païens et celle des Juifs s'arrogent un empire absolu sur leurs membres, ne leur avouent rien de propre, rien qu'elles ne leur aient concédé. Jésus-Christ le relève dans la religion par l'établissement de l'Église; dans la politique, par la révolution française. Relevé des deux côtés chez le plus influent des peuples, il va se relever chez tous les autres, et partout chrétien et libre, il marchera de

progrès en progrès jusqu'au terme des âges. En se relevant, il retrouve la connaissance de Dieu, de soi, de l'univers. S'il n'y a point de chute, le genre humain a commencé par l'ignorance et la faiblesse, c'est-à-dire par l'état sauvage. Comment en est-il sorti? S'il n'y a point de chute, l'un des trois faux systèmes se trouve le véritable, ou plutôt ils le sont tous à la fois. Alors plus d'idée de perfection, plus de bien absolu; tout dépend des lieux, des temps, des circonstances. Il peut se former une multitude de civilisations également bonnes. Le christianisme n'est qu'un accident, de même que le mahométisme et le bouddhisme, et ils valent autant que lui. La révolution française ne diffère point essentiellement de vingt autres; par exemple, de celle qui, aux temps de Marius et de César, anéantit l'aristocratie à Rome. Éternellement, les nations peuvent monter, descendre et aller en mille sens divers. Aucune doctrine commune, aucune puissance générale ne les applique au même objet, ne les pousse à la même fin. Le monde n'est que confusion et désordre.

J'entends les objections : Dieu ne pouvait-il empêcher la chute? Sans doute il le pouvait. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Je l'ignore. Selon Leibnitz, il a dû produire le meilleur univers possible, et l'univers existant serait moins parfait si la déchéance n'y entrait pas; c'est pourquoi il l'a permise. Malebranche en apporte une raison pareille, et puis la suivante qui lui est propre : ôtez l'incarnation du Verbe, l'homme est incapable de rendre à Dieu un culte digne de lui; mais ôtez la chute, l'incarnation n'aura pas lieu. Dans ces deux explications, le péché est lié à la création, et Dieu devient l'auteur de l'un, puisqu'il est l'auteur de l'autre. Quant aux principes d'où partent Malebranche

et Leibnitz, j'ai montré dans le CARTÉSIANISME (1) qu'ils sont faux. Les autres explications qu'on imaginerait seraient aussi peu heureuses. La transmission n'est pas moins impénétrable ; on conçoit seulement qu'elle existe, et qu'Adam dégradé n'a pu communiquer à ses descendants une perfection qu'il avait perdue, et l'on voit quelque chose d'analogue dans l'hérédité de certaines maladies, qui, du reste, ne se laisse pas mieux saisir. Et la culpabilité, comment n'a-t-elle pas été personnelle? On répond que, si Adam eût conservé l'innocence, sa postérité aurait joui des avantages de l'innocence, et que, par la même dépendance, elle doit porter la peine du crime. On observe qu'une solidarité enveloppe aussi les peuples, les familles, et que les enfants souffrent des fautes des pères, comme ils profitent de leur sagesse et de leur vertu. Comprend-on néanmoins qu'ils soient justes de leur justice, qu'ils soient coupables de leurs prévarications? Le péché originel et sa double propagation sont un fait, et on n'accepte ni on ne repousse les faits parce qu'ils se trouvent explicables ou inexplicables, mais parce qu'ils sont prouvés ou qu'ils ne le sont pas. Or, quel fait surpassa jamais en preuves celui qu'on ne saurait nier qu'en renversant la philosophie et l'histoire, qu'en abolissant les pratiques religieuses et la conscience des générations humaines?

(1) Deux volumes in-8°, Paris, 1843.

VÉRITABLE CAUSE DE LA CIVILISATION MODERNE.

Une foule d'écrits ont été consacrés aux lois, aux mœurs, aux usages, aux sciences, aux lettres, aux arts, à l'industrie, enfin à tout ce qu'embrasse la civilisation moderne; je veux ici faire connaître ce qui a rendu l'esprit humain capable de la produire. Peu de connaissances sont aussi importantes. On dit que cette civilisation vient des Communes du moyen-âge. Et d'où viennent les Communes? On leur assigne tantôt une cause, tantôt une autre, comme les restes des municipalités romaines, l'insurrection provoquée par la tyrannie des seigneurs, l'ébranlement des croisades. Mais ces causes toutes secondaires ne peuvent que modifier ce qui existe, et jamais le changer de fond en comble. La société même établie par la révolution française, qui est leur plus grand effet, ne doit point alors être indépendante de la société qui l'a précédée. C'est pourquoi il faut emprunter à celle-ci une partie des moyens nécessaires pour gouverner l'autre. De là, chez les conducteurs de l'État et de l'Église, ces regards tournés vers le passé, ces tendances rétrogrades si funestes à la France. Pour les obliger à regarder l'avenir et à marcher dans le sens des institutions nouvelles, il faut leur montrer que, par la nature de la civilisation moderne, nous avons totalement rompu avec l'ancien régime.

Quand on examine à fond les révolutions du monde, on voit qu'elles se réduisent à deux principales : l'une qui sépare intérieurement l'homme de Dieu, l'autre qui

le rattache à lui. La première amène le polythéisme, l'idolâtrie, l'ignorance, une faiblesse de l'homme telle qu'il est obligé de renoncer à soi et de se donner à l'État, qui le conduit en le dominant. La seconde détruit d'abord l'idolâtrie, le polythéisme, rétablit l'unité de Dieu, le culte spirituel; ensuite, par la théocratie monacale du moyen-âge, elle ruine la société despotique, crée la société libre, suscite la connaissance des choses. C'est ce que nous allons développer, autant du moins que le permet un simple article.

La révolution qui éloigne l'homme de Dieu, c'est la chute originelle. Par cet éloignement intérieur, son esprit s'affaiblit et cesse peu à peu de penser par l'entendement ou par lui-même, pour ne penser que par l'imagination et les sens, ou par le corps, et perd ainsi la connaissance de Dieu, de soi et de l'univers. Les idées qui le constituent ne périssent point : elles ne le pourraient sans qu'il fût anéanti. Mais il n'a plus la force de les saisir; il n'est frappé que des images, ne conçoit rien sans qualités sensibles et en veut attribuer à tout. Dieu prend une figure et se multiplie. Dès qu'on le suppose corporel, il faut le partager, afin qu'il soit partout présent. Cependant, placé d'abord dans le ciel ou l'azur, qui est uniforme, il conserve un simulacre d'unité. Cet azur est le premier objet que l'esprit rencontre en tombant du monde des intelligences dans celui des corps. Puis il s'attache aux étoiles, aux planètes, au feu, à l'air, à l'eau, à la terre, aux animaux et aux plantes, qu'il érige en divinités bonnes ou méchantes, selon qu'il juge l'action de ces êtres utile ou nuisible. Il se prend lui-même pour un feu, un air subtil. Tant qu'il contemplait Dieu immédiatement à l'intérieur, et qu'il était dans son énergie naturelle, la création devait lui appa-

raître avec l'ordre qui règne en elle, et peut-être avec les propriétés et les lois générales d'où naît cet ordre merveilleux, peut-être aussi avec l'immensité dans laquelle il se déploie. Maintenant ce n'est plus qu'un étroit chaos que se disputent les dieux ennemis, qui en meuvent ou agitent les incohérentes parties.

L'opinion qui fait commencer l'homme par l'ignorance et la faiblesse est également contraire à l'histoire et à la philosophie. Qu'on remonte vers l'origine des nations, qu'on les considère surtout avant qu'elles se forment en empires, et on leur voit reconnaître un Dieu unique, immatériel, créateur et conservateur de toutes choses, l'âme spirituelle et immortelle; et ces notions sont d'autant plus pures qu'on s'enfonce davantage dans les temps primitifs. De telles recherches ont été souvent faites, et particulièrement, il y a peu d'années, par Jauffret (1). Gaulois, Germains, Scandinaves, Scythes, Sarmates, Éthiopiens, Phéniciens, Assyriens, Perses, Indiens, Chinois, Américains, Océaniens, tous les peuples, même les Égyptiens, les Grecs et les Romains, dont l'idolâtrie profonde nous est si connue, et qu'on dirait les avoir toujours aveuglés, tous les peuples viennent déposer de leurs antiques lumières, reste évident de la perfection primitive.

En même temps, la vraie connaissance de l'esprit humain prouve que ces lumières ont dû être parfaites à l'origine. Cette connaissance a son fondement dans les idées générales, qu'on appelle proprement idées. Les systèmes sur les idées se ramènent à quatre. Ou l'on suppose que les idées ne sont que des abstractions dérivées des impressions sensibles; ou qu'elles sont réelles et qu'elles constituent notre être pensant, mais

(1) *Recherches sur la vraie religion.*

qu'elles n'ont aucun rapport avec des idées supérieures; ou qu'elles ne constituent que Dieu et que c'est lui qui nous éclaire en agissant sur nous; ou qu'il y a des idées incréées qui constituent l'esprit souverain, et des idées créées qui constituent le nôtre, et que celles-ci dépendent intérieurement et immédiatement de celles-là. Il est manifeste que, dans le premier système, ou le sensualisme, la science est une acquisition, fruit lent de l'expérience. Dans le second, quoique l'esprit humain ait en soi des idées, comme elles ne lui permettent point de s'élever et de s'unir à Dieu, où il trouverait son appui, il faut qu'il se tourne et s'abatte sur les corps, pour s'y instruire péniblement par les sensations. Si le troisième pouvait se soutenir tel qu'il se donne, nous connaîtrions par une illumination soudaine et permanente; mais, s'évanouissant en panthéisme, ou matérialisme, il nous précipite dans la même condition que les deux autres. Or, si la science est l'œuvre laborieuse de l'expérience, elle n'appartient point à l'état originel de l'homme, et les partisans de ces systèmes ne manqueront jamais de l'en exclure, à moins que, par hasard, ils ne soient, comme Condillac, arrêtés par l'ascendant de leurs croyances. Mais aussi ces systèmes succombent au premier examen.

Veut on que les idées soient réelles, qu'elles forment la pensée, mais qu'elles ne dépendent point des idées incréées : aors il faut les faire elles-mêmes éternelles, comme la vérité qu'elles nous présentent, et faire notre pensée, nous-mêmes, Dieu; ou bien nier que nos idées n'offrent rien d'éternel dans la vérité, nier qu'elles atteignent la connaissance effective, la réalité de quoi que ce soit, et soutenir qu'elles représentent seulement des apparences. Pour ne rappeler que deux

noms, Fichte se jette en désespéré dans la première extravagance, après que Kant, son maître, s'est jeté dans la seconde. Quoi qu'en dise celui-ci, si nos idées ne représentent que des apparences, elles ne sont elles-mêmes rien de plus, et se réduisent à de vaines abstractions tirées des sens. Avec le sensualisme, ne voit-on, en effet, que des abstractions dans les idées : la pensée n'est rien; car que peut-elle être sans idées réelles et propres? Penser, n'est-ce pas se replier sur soi pour se saisir dans son fond? Et ce fond, qu'est-il, sinon les idées constituant la pensée en tant qu'elle est substance; de même que la vue de ce fond ou la perception des idées, c'est la pensée en acte, c'est-à-dire qui entend, juge, raisonne? N'admet-on, comme Malebranche, que des idées incréées, unique source de la connaissance : quant au fond et quant aux actes, Dieu est notre pensée, et nous ne sommes que des modifications de lui. Donc, ces systèmes dissolvant l'homme, soit en Dieu, soit dans les sensations, on ne peut les écouter sur sa nature, son origine, ses destinées.

Mais concevons qu'il y a deux genres d'idées, l'un en Dieu, l'autre en nous; que les idées en nous sont dans une intime dépendance des idées en Dieu, et tout change de face. Notre être pensant existe à part, forme une substance réelle, puisque les idées qui le constituent sont réelles; et quoique nous ayons eu un commencement, elles peuvent nous représenter l'éternelle réalité du vrai par le moyen des idées divines, auxquelles elles sont immédiatement unies. Avec la représentation créée, relative, que nous trouvons dans nos propres idées, nous nous élevons à la représentation incréée, absolue, qui est dans les idées de Dieu, où nous contemplons la vérité dans son essentielle exis-

tence. Cette contemplation et la science qu'elle produit formant donc notre état naturel, nous avons dû en jouir primitivement, et à plusieurs égards, peut-être à tous, infiniment mieux qu'aujourd'hui.

Voilà aussi ce qu'enseignent les philosophes qui entendent l'homme. Sans doute Platon se trompe quand il dit que l'âme fut créée avant le corps, qu'ensuite elle y a été renfermée en punition de quelque faute, et que tout ce qu'elle croit apprendre maintenant n'est qu'une réminiscence des connaissances accomplies qu'elle possédait dans sa condition antérieure. Néanmoins, que dans ces erreurs la vérité éclate avec puissance! Le corps, quoique formé pour l'âme et en même temps qu'elle, ne la tient-il pas captive? Ne lui est-il pas un lieu de ténèbres, d'humiliations et d'angoisses, où elle expie la faute qui les a tous les deux perdus? Qu'apprendre ne soit point, je le veux, se rappeler ce qu'on a su dans une autre vie; pourtant n'est-ce pas renaître à des lumières qui ont péri dans notre race? Si l'étude de l'homme révèle en lui une dégradation, elle ne marque point comment elle s'est faite, ce qu'on ne peut savoir que par l'histoire. Et de ce que Platon se sera mépris sur les détails qu'il lui aurait fallu deviner, s'ensuivrait-il qu'il n'ait point aperçu cette catastrophe toujours subsistante en nous, et dont saint Augustin, Bossuet, Pascal, n'ont pas été plus profondément frappés que lui, qu'ils n'ont pas plus énergiquement peinte, ni mieux compris qu'il faut l'avoir sans cesse en vue dans la conduite de la vie? Avec cette différence qu'il en tient plus sévèrement compte qu'eux, parce que le christianisme n'a pas encore fait sentir son influence réparatrice. Il trouve l'homme si enclin au mal que, dans sa République, il l'enlève tout entier à soi-même pour

le livrer à l'État, qui lui commande ce qu'il doit faire et ce qu'il doit penser, qui dispose souverainement de son existence.

Or, cette République n'est que la théorie de ce qui se pratique sur la terre. Si la domination absolue de la loi ne se déploie dans sa rigueur qu'à Sparte et dans la Judée, elle est le fondement universel des institutions des peuples, comme le proclament les anciens politiques, et comme l'aperçoit quiconque examine avec soin ces institutions. Tous les législateurs sentent qu'il faut que les individus cessent de s'appartenir et qu'ils deviennent la propriété de l'Etat, pour qu'il s'établisse entre eux un lien social. Tous donc jugent, au moins en principe, l'homme aussi mauvais que l'enseigne Platon, quelle que puisse être d'ailleurs la cause que chacun assigne au mal. En aliénant ainsi l'homme et donnant cette aliénation pour base à la société, ils ne le guérissent point. Au contraire, dans un sens, ils aggravent sa maladie, puisque, sur l'existence animale qu'il s'est faite par la chute, ils lui créent une existence artificielle qui la consacre, la stabilise, et qu'il faudra détruire, comme l'existence animale, pour qu'il puisse se relever. Mais la société, qui sans cela ne se formerait point, lui vaut mieux que l'indépendance sauvage. C'est dans son sein qu'il se discipline et se cultive, et qu'il se prépare à être restauré. Otez les civilisations juive, grecque, romaine, et les sciences de ces deux derniers peuples, le christianisme n'aura aucune prise sur l'homme abîmé dans les sensations et emporté par les appétits. Tâchons ici de bien voir comment il a procédé, si nous voulons enfin découvrir la véritable cause de la civilisation moderne.

Après avoir relevé intérieurement l'homme à Dieu dans

la religion, il s'agissait de le relever intérieurement à Dieu dans la politique. L'homme était enchaîné hors de soi par la seconde nature que les sens et les institutions lui avaient communiquée. Il fallait donc l'arracher à cette nature, et, pour l'y arracher, il fallait la dissoudre, ainsi que les institutions et l'empire des sens qui la soutenaient. Que fait le christianisme? A son tour il nous aliène, mais c'est pour nous donner à Dieu: et de même que la société s'est emparée de nous, il s'empare de la société.

De là sort le régime monacal et théocratique du moyen-âge, où nous mourons à l'ancienne société et à nous-mêmes, c'est-à-dire à l'être qu'elle nous a forgé, et ne vivons que surnaturellement en Dieu, et où l'ancienne société est anéantie et remplacée par l'Église. La grande maxime évangélique du renoncement au monde et à soi signifie qu'à l'extérieur et à l'intérieur, dans les actions et dans les pensées, il faut fuir le mal et l'occasion du mal, et non pas toute relation sociale, ni la volonté et la pensée. Mais la condition où l'homme se trouve exige qu'elle soit alors prise dans ce sens extrême. La vie civile, ses affaires, ses emplois, ses fonctions, sont jugés impurs. La vie qu'on croit chrétienne est celle du cloître, qui nous sépare de tout. Par là elle nous réduit à ce fond que la corruption et que l'être artificiel qui vient des institutions ont couvert, mais qu'ils n'ont point détruit : autrement nous n'existerions plus comme substance pensante ; elle nous réduit à ce fond, c'est-à-dire aux idées générales qui nous constituent, et que nous n'avons plus la force de percevoir, et par ce fond elle nous attire et nous réunit à Dieu. Cette décomposition du vieil homme social, quoique favorisée par la décadence de l'empire romain,

les invasions des Barbares et d'autres circonstances inutiles à rappeler, ne dure pas moins de mille ans. Elle se consomme au x^e^ siècle, où le genre humain entier, dit M. Michelet, aspire à entrer dans les monastères, et où, suivant tous les historiens, se déclare un dépérissement universel, irrésistible. De là sans doute l'opinion alors partout répandue que, d'un instant à l'autre, le monde va finir (1), ce qui est très vrai du monde ancien. Mais on n'est frappé que de ce qui tombe sous les yeux, et l'on n'aperçoit point ce qui se passe invisiblement. Tandis que périssent et la vieille société et l'être factice qu'elle avait créé en l'homme, et l'être sensuel que l'homme s'était créé lui-même, le fond de l'homme civil se dégage, se relève intérieurement à Dieu et recommence avec lui l'union brisée par la chute. Oui, tout meurt au dehors, mais la vie se reproduit au dedans, et, pour qu'elle s'y reproduise, il faut que tout, excepté le corps, soit ruiné extérieurement. Depuis l'établissement du christianisme, l'homme ne se renouvelait que pour le ciel; maintenant il va se renouveler pour la terre. Il formera une société où il s'appartiendra lui-même, et dont l'objet sera de l'améliorer sans cesse et de lui rendre la vie moins dure. Il dissipera les ténèbres qui lui dérobent les choses; il en saisira les propriétés qu'il tournera à ses usages; il dévoilera l'arrangement et l'infinité de l'univers, et s'exaltera en admirant la sagesse et la puissance de celui qui a tout fait. Cette rénovation de

(1) Il paraît que cette opinion fut d'abord émise par l'ermite Bernard de Thuringe, vers le milieu du dixième siècle. Elle gagna, dit Pluquet, une infinité de personnes de tout état; les prédicateurs annoncèrent dans leurs sermons la fin du monde, et jetèrent l'alarme dans tous les esprits (*Diction. des hérésies*). Ce qui les persuada, ce ne fut point un passage de l'Apocalypse, sur lequel Bernard s'appuyait, ce fut le sentiment de la décadence, de la dissolution des choses.

l'homme temporel, effet du retour intérieur à Dieu, se manifeste au XII^e^ siècle par la formation des Communes, où, pour la première fois depuis l'origine des sociétés, l'industrie s'emploie à moraliser et à élever les classes inférieures, et où, pour la première fois, l'homme a l'instinct de la liberté et de l'égalité naturelles.

Que les Communes, dont le développement, sous le nom de tiers-état, prépare la révolution française, que les Communes soient un événement inouï, c'est ce que M. Guizot montre avec évidence : « Permettez-moi, dit-il, de faire passer, en courant, devant vos regards, les principales nations de l'Asie et de l'ancienne Europe; vous reconnaîtrez dans leurs destinées presque tous les grands faits qui ont agité la nôtre; vous y verrez le mélange de races diverses, la conquête d'un peuple par un peuple, des vainqueurs établis sur des vaincus, de profondes inégalités entre les classes, de fréquentes vicissitudes dans les formes du gouvernement et l'étendue du pouvoir. Nulle part vous ne rencontrerez une classe de la société qui, partant de très bas, faible, méprisée, presque imperceptible à son origine, s'élève par un mouvement continu et un travail sans relâche, se fortifie d'époque en époque, envahit, absorbe successivement tout ce qui l'entoure, pouvoir, richesse, lumières, influence, change la nature de la société, la nature du gouvernement, et devient enfin tellement dominante qu'on puisse dire qu'elle est le pays même. Plus d'une fois, dans l'histoire du monde, les apparences extérieures de l'état social ont été les mêmes que celles de l'époque qui nous occupe; mais ce sont de pures apparences. Je vais faire passer sous vos yeux les quatre ou cinq plus grandes nations de l'Asie; vous verrez qu'elles n'offrent rien de pareil au fait que je vous signale en ce moment.

» Dans l'Inde, par exemple, les invasions étrangères, le passage et l'établissement de races diverses sur le même sol, se sont fréquemment renouvelés. Qu'en est-il résulté? La permanence des castes n'en a point été atteinte : la société est restée divisée en deux classes distinctes et à peu près immobiles. Point d'envahissement d'une caste par une autre ; point d'abolition générale du régime des castes par le triomphe de l'une d'entre elles. Après l'Inde, prenez la Chine. Là aussi l'histoire montre beaucoup de conquêtes analogues à celles de l'Europe moderne par les Germains ; plus d'une fois des vainqueurs barbares se sont établis au milieu d'un peuple de vaincus. Qu'en est-il arrivé? les vaincus ont à peu près absorbé les vainqueurs, et l'immobilité a été encore le caractère dominant du pays. Regardez les Turcs et leur histoire dans l'Asie occidentale : la séparation des vainqueurs et des vaincus est demeurée invincible. Il n'a été au pouvoir d'aucune classe de la société, d'aucun événement de l'histoire, d'abolir le premier effet de la conquête. L'état de l'Asie-Mineure, de la portion de l'Europe que les Turcs ont envahie, est encore aujourd'hui à peu près ce qu'il était au sortir de l'invasion. Dans la Perse, des événements analogues se sont succédé ; des races diverses se sont combattues et mêlées ; elles n'ont abouti qu'à une anarchie immense, insurmontable, qui dure depuis des siècles, sans que l'état social du pays change, sans qu'il y ait mouvement, progrès, sans qu'on puisse démêler le développement d'une civilisation.

» Je ne vous présente là que des aperçus bien généraux, bien passagers; mais le grand fait que je cherche s'y révèle suffisamment : vous ne trouverez dans toute l'histoire des nations antiques, malgré la similitude de

certains événements et de quelques apparences extérieures, vous ne trouverez, dis-je, rien qui ressemble à ce qui s'est passé en Europe dans l'histoire du tiers-état. Abordez l'Europe ancienne, l'Europe grecque et romaine : au premier moment vous croirez reconnaître un peu plus d'analogie; ne vous y trompez pas, elle n'est qu'extérieure, et la ressemblance n'est pas plus réelle ; là aussi il n'y a aucun exemple du tiers-état et de sa destinée dans l'Europe moderne. Je n'ai pas besoin de vous retenir sur l'histoire des républiques grecques : elle n'offre évidemment aucun trait analogue. Le seul fait qui ait paru à de bons esprits assez semblable à la lutte des bourgeois, au moyen-âge, contre l'aristocratie féodale, c'est celle des plébéiens et des patriciens à Rome; on les a plus d'une fois comparées. Comparaison entièrement fausse ; et, avant que je vous dise pourquoi, en voici une preuve simple et frappante. La lutte des plébéiens et des patriciens commence dès le berceau de la république. Elle n'est pas, comme il est arrivé chez nous au moyen-âge, le résultat du développement lent, difficile, incomplet, d'une classe longtemps très inférieure en force, en richesse, en crédit, qui peu à peu s'étend, s'élève, et finit par engager contre la classe supérieure un véritable combat. C'est sur-le-champ, dès l'origine de l'État, que les plébéiens sont en lutte contre les patriciens. Ce fait est clair par lui-même, et les belles recherches de Niebuhr l'ont pleinement expliqué. Niebuhr a prouvé, dans son *Histoire de Rome*, que la lutte des plébéiens contre les patriciens n'était point l'affranchissement progressif et laborieux d'une classe longtemps infime et misérable, mais une suite et comme une prolongation de la guerre de conquête, l'effort de l'aristocratie des cités conquises

par Rome pour participer aux droits de l'aristocratie conquérante.

» Les familles plébéiennes étaient les principales familles des populations vaincues; transportées dans Rome, et placées, par la défaite, dans une situation inférieure, elles n'en étaient pas moins des familles aristocratiques, riches, entourées de clients, naguère puissantes dans leur cité, et capables, dès les premiers moments, de disputer le pouvoir à leurs vainqueurs. A coup sûr, il n'y a rien là qui ressemble à ce travail lent, obscur, douloureux, de la bourgeoisie moderne, s'échappant à grand'peine du sein de la servitude ou d'une condition qui était voisine de la servitude, et employant des siècles, non à disputer le pouvoir politique, mais à conquérir son existence civile. Notre tiers-état, je le répète, est un fait nouveau, jusque là sans exemple dans l'histoire du monde, et qui appartient exclusivement à la civilisation de l'Europe moderne (1). »

M. Guizot, qui a aperçu la nouveauté des Communes, et qui la fait si bien ressortir, est moins heureux quand il recherche leur origine. Avec d'autres écrivains dont il s'inspire, ou qui s'inspirent de lui, il dit que les *Germains nous ont donné l'esprit de liberté, de liberté telle que nous la concevons et la connaissons aujourd'hui, comme le droit et le bien de chaque individu, maître de lui-même et de ses actions et de son sort, tant qu'il ne nuit à aucun autre;* que c'est *du monde romain, des municipalités et des lois romaines, que nous est venu l'esprit de légalité, d'association régulière ;* que c'est *au christianisme que nous devons le sentiment et l'empire d'une loi morale, des devoirs mutuels des hommes* (2). Est-il pos-

(1) *Hist. de la civil. en France*, tom. V, p. 123.— (2) *Hist. de la civil. en Europe*, p. 288.

sible qu'un historien aussi intelligent confonde la liberté moderne, née de la raison, et, malgré les abus, toute morale, avec l'indépendance sauvage des Germains, effet du sentiment de la force physique? Admît-on pour un instant qu'elles fussent les mêmes, ou, si l'on veut, ce qui ne serait guère moins étrange, que celle-ci eût enfanté l'autre, il resterait toujours à concevoir comment la liberté des Francs vainqueurs et dominateurs est devenue ou a formé la liberté des Gaulois vaincus et asservis, puisque c'est le peuple conquis, esclave ou serf, qui a produit les Communes, le tiers-état, et non point le peuple conquérant et libre. Il aurait donc *fallu* que ce peuple, foulé, dédaigné, prît les idées et les mœurs de ses tyrans et de ses contempteurs, qui ne pouvaient lui inspirer que l'éloignement et la haine? N'est-ce pas renverser le cœur humain? Suivant le cours naturel des choses et les exemples mêmes allégués par l'auteur, il fallait, ou que les vainqueurs aliassent se fondre dans les vaincus, comme en Chine, ou que les deux nations restassent éternellement séparées, comme les Turcs et les chrétiens. S'il en est arrivé autrement, si les Gaulois se sont perfectionnés sous le joug, s'ils ont montré une connaissance de la liberté et de la condition sociale, non seulement égale, mais supérieure à celle de leurs oppresseurs, c'est ailleurs que dans ce commerce de sujétion cruelle et dégradante avec les Germains qu'on doit en chercher la cause.

L'esprit de légalité et d'association régulière que M. Guizot signale également dans la civilisation moderne, et qu'il fait couler de Rome, n'en vient pas plus que l'esprit de liberté de la Germanie. Ici il se réfute lui-même; car, s'il prétend que ce sont les municipalités romaines qui, traversant les siècles et formant au

XII^e^ les Communes, nous ont apporté les dispositions à l'ordre légal, il soutient que, *malgré l'influence du régime municipal romain sur le régime municipal du moyen-âge, malgré le lien non interrompu qui les unit, la différence est radicale;* qu'*il y a liaison et révolution à la fois* (1). *Quoiqu'on ne puisse pas dire,* ajoute-t-il ailleurs, *qu'à une certaine époque la municipalité romaine ait cessé d'exister pour être plus tard remplacée par d'autres institutions, cependant il y a eu une révolution véritable, et, tout en se perpétuant, les institutions municipales du monde romain se sont transformées pour enfanter une organisation municipale fondée sur d'autres principes, animée d'un autre esprit, et qui a joué dans la société générale un rôle tout différent de celui que jouait la curie sous l'empire* (2). Si les municipalités romaines ont subi une révolution véritable; si, à une certaine époque, elles se sont trouvées radicalement différentes, fondées sur d'autres principes, animées d'un autre esprit, jouant un rôle tout différent, qu'est-il resté d'elles, si ce n'est quelque forme morte? Et comme ce ne sont pas les municipalité romaines elles-mêmes qui ont ainsi changé leur nature, est-il permis de dire qu'elles nous aient communiqué leur esprit de légalité et d'association régulière, ni l'esprit de quoi que ce soit?

« Les institutions municipales du moyen-âge, en France et en Italie, dit M. Eckstein, sont-ce bien là des institutions romaines? M. Guizot, M. Raynouard, affirment : voilà certes de grandes et de belles autorités; mais ils affirment beaucoup trop peut-être; ils s'en tiennent, peut-être, de préférence à certains mots, à certaines formes; ils ne consultent peut-être pas assez

(1) *Hist. de la civil. en France*, t. V, p. 205. — (2) Article FRANCE du *Dict. de la Conversation*, t. XXVIII.

les monuments de la législation et le véritable esprit du moyen-âge. Cette question, selon moi, est encore à débattre. Voici comment je me la représente : quand l'empire romain croula en Occident, il avait été assujetti aux formes d'une administration impériale qui date de Dioclétien, et qui fut renouvelée par Constantin; mais la dépopulation du pays et ses misères avaient été tellement grandes que ces formes n'étaient plus que des ombres; à cette époque de décadence, on aurait peine à démontrer l'existence d'une institution d'un caractère précis. Cette ombre d'organisation, ni les Francs ni les Goths ne la renversèrent. Les Goths même adoptèrent en partie la loi romaine; ils voulaient succéder à l'autorité romaine, tant en Italie que dans la Gaule méridionale et en Espagne; aucun de ces peuples ne suivait l'ancienne politique romaine, qui consistait à ôter aux nations sujettes leur nationalité, pour leur imposer le système des cités latines. Quant aux Francs, ils repoussèrent pour eux-mêmes la loi romaine; mais ils ne songèrent pas à l'enlever aux habitants des Gaules. Certes, nulle part les Francs ne se sont latinisés dans les Gaules. Ils étaient en petit nombre : comme les Normands du IX^e^ siècle, ils finirent par perdre leur langue nationale; mais ils imprimèrent à l'ensemble de la civilisation française le caractère féodal. Ce mouvement fut absolu, irrésistible : rien n'y échappa. Quelques formes, quelques dénominations pouvaient, à la vérité, se conserver dans les anciennes cités gauloises; l'esprit n'était plus le même. Au réveil de l'esprit bourgeois, dans le moyen-âge, qu'apercevons-nous? Des municipalités latines? non pas, mais bien des corporations bourgeoises, des associations d'arts et métiers, où se distingue un double caractère : celui de la *Gilde*

germanique, confrérie bourgeoise qui existe chez les Anglo-Saxons, chez les Scandinaves, dans toute l'Allemagne ; puis l'esprit de la *métrise*, qui était un esprit religieux, issu des monastères. Les moines bénédictins avaient exercé les arts et les métiers durant un long temps, surtout lors de la domination mérovingienne. L'art avait été émancipé des cloîtres, mais il avait reçu l'empreinte religieuse. Le maître et son ouvrier rappelaient le souvenir du Christ et de son disciple ; l'ouvrier était émancipé par le maître comme l'apôtre l'avait été par l'Homme-Dieu ; le maître était installé dans son atelier comme l'abbé était installé dans son monastère. Je le sais bien, le clergé, qui écrivait en latin, a conféré aux nouvelles municipalités (si on veut leur donner ce nom) des dénominations latines ; je ne l'ignore pas non plus : dans le midi des Gaules surtout, quelques formes romaines avaient pu se perpétuer. Il y a plus, les légistes, imbus de l'esprit de la loi romaine ; le clergé, imbu de l'esprit de la loi canonique, fondée sur la loi romaine, ont pu et dû glisser des formes de procédure, et, si l'on veut, des formes d'administration romaine, dans les villes du moyen-âge ; mais ce n'était pas là le génie de la cité latine. Les établissements du moyen-âge sont uniquement fondés sur les mœurs du moyen-âge (1). » Ainsi, les Communes sont comme des monastères séculiers. Mais, tandis que les monastères ont détruit l'homme ancien, les Communes manifestent l'homme nouveau. Quoique leur organisation se ressemble, leur cause est totalement différente.

Enfin, M. Guizot enseigne que c'est au christianisme que nous devons le sentiment et l'empire d'une loi morale et des devoirs mutuels des hommes. Oui, c'est

(1) *Revue européenne*, 1834, VII, page 684.

au christianisme que nous le devons, parce que c'est lui qui, en nous rattachant à Dieu, nous a rappelé à nous-mêmes, et nous a fait trouver dans la lumière intérieure de notre raison et de la raison divine les principes éternels du droit et du devoir. Et par là nous lui devons en même temps la liberté moderne et l'esprit de légalité et d'association régulière. Rappelés à eux-mêmes, les hommes s'appartiennent, sont libres, et ils ont pour règle la raison, qui les coordonne en société, et les invite à se mettre sous la protection de lois communes et équitables.

Concluons que les trois parties dont M. Guizot compose la civilisation moderne ont un même principe, parce qu'elles ne sont qu'une même chose envisagée sous trois aspects divers. Comment peut-on y voir trois choses différentes ayant chacune un principe particulier, et rapporter à une triple origine une civilisation dont l'unité éclate avec tant d'énergie et de majesté ? Je conçois, quoiqu'on soit tombé là-dessus dans de singuliers excès, je conçois qu'on veuille distinguer dans les civilisations antiques des parties d'origine différente : par exemple, dans celle des Grecs, l'œuvre du génie ionien ou grec proprement dit, l'œuvre du génie égyptien, et l'œuvre du génie dorien ou thrace ; et dans celle des Romains, les influences latine, étrusque, grecque, celtique, ibérienne, asiatique. Ces civilisations, sans racine dans la nature, fruit des préjugés et de la coutume, n'impliquent point l'idée d'unité, et se prêtent à l'hypothèse d'être composées de pièces empruntées de divers côtés. Il en est autrement de la civilisation moderne : fondée sur notre être, elle est une comme lui. C'est pourquoi, tandis que les civilisations anciennes tiennent les peuples hors d'eux-mêmes dans une existence factice,

qu'elles les isolent, les tournent à des buts particuliers et souvent opposés, les Juifs à la religion, les Athéniens aux plaisirs, les Spartiates aux travaux et à la guerre, les Romains à la conquête et à la domination du monde, la civilisation moderne les remue jusqu'aux entrailles, leur faisant sentir leur commune nature, les convoquant tous à la jouissance des droits qui y sont inhérents et aux perfectionnements qui en découlent. Il est vrai que, pour découvrir dans le sentiment et l'empire de la loi morale la cause entière de cette civilisation, il aurait fallu remarquer que le christianisme n'a établi en nous le règne de la loi morale que parce qu'il a réuni intérieurement notre raison à la raison souveraine, et que c'est dans cette union qu'elle puise sa force. Or, voilà ce qui semble avoir échappé à l'attention de M. Guizot.

Du même oubli vient l'opinion qui attribue la naissance des Communes et leur agrandissement continuel à la prédication évangélique de l'égalité et de la fraternité universelle. Suffisait-il donc d'annoncer ces maximes pour les faire embrasser ? En vain elles auraient sans cesse retenti aux oreilles, si les hommes, aveuglés et dominés par les préjugés et les vices, n'eussent trouvé dans leur raison et leur volonté la force de les comprendre et d'y soumettre leur vie. Et pouvaient-ils se donner cette force, ou remonter d'eux-mêmes à Dieu ? Quant à l'ébranlement produit en Europe par les croisades, quant à l'insurrection contre la tyrannie des seigneurs, ils peuvent avoir favorisé l'institution des Communes, mais évidemment ils n'en sont point la cause.

Condorcet et en général les écrivains du dernier siècle ne voient dans ce phénomène qu'un résultat de la simple marche de l'esprit humain, sans qu'il ait été besoin d'aucune impulsion extraordinaire. Qu'ils ex-

pliquent alors pourquoi ce n'est que dans les profondes ténèbres et l'affreuse barbarie du moyen-âge que l'industrie a commencé d'élever les classes inférieures, en les appelant à la propriété, en les formant au travail, à l'ordre, à la morale ; que la liberté, qui nous rend notre dignité, en nous rendant la possession de nous-mêmes, s'est montrée, que l'homme enfin a ouvert les yeux sur ce qu'il est à l'égard de l'homme ; et pourquoi rien de pareil ne s'est vu à Athènes et à Rome? Qui néanmoins porta plus haut la philosophie et les arts? qui aima plus la liberté? qui eut plus l'esprit d'invention pour les plaisirs et les magnificences de la vie qu'Athènes? Où la liberté fut-elle plus chérie, la science du gouvernement mieux connue qu'à Rome, dans les temps de la république? Où l'industrie qui fomente la mollesse et le luxe fut-elle plus féconde que chez ce même peuple sous les triumvirs et les empereurs? Comment donc la science, qui apprend à l'homme ses droits, la liberté, qui l'en rend maître, l'industrie, qui les lui garantit en les attachant à la propriété, qu'elle tend à procurer à tous, que tous sont résolus de défendre et dont aucun pouvoir ne saurait les spolier, furent-elles inconnues à des nations qui semblent avoir passé par tous les prodiges de la civilisation et épuisé le génie humain? Et pourquoi ont-elles paru précisément au milieu d'une ignorance et d'une barbarie presque sans exemple, et quand la société tout entière était en dissolution? D'où vient aussi qu'on ne les a vues ni dans les régions de l'Orient, où le christianisme n'a point encore pénétré, ni dans celles où il n'a vécu que quelques siècles?

Cherchez, fouillez, je défie de trouver à un pareil événement une autre cause satisfaisante que la rénovation de l'âme, effet de son retour intérieur à Dieu.

Ce retour seul explique encore comment la culture des sciences, des lettres, des arts, qui fut toujours ignorée à l'établissement des sociétés païennes, et qui ne s'annonça ensuite que pour marquer leur dégénération, préside à la naissance de la société chrétienne, et pourquoi celle-ci, pour exister, a besoin de lumières comme les autres de préjugés. Quoi qu'en disent certains écrivains, le protestantisme n'est point la cause de la liberté de conscience, puisqu'elle fait partie de la liberté moderne, née deux ou trois siècles avant lui. Il n'en est pas même un effet, à parler rigoureusement ; c'est une séparation violente provoquée par le despotisme et les abus, et qui, au milieu des mêmes circonstances, se serait également faite dans l'antiquité. C'est pourquoi, non seulement le protestantisme n'a revendiqué la tolérance que pour lui, c'est-à-dire que le droit de rompre avec l'Église romaine ; mais dans les pays où il est devenu maître, comme en Irlande, à Genève, il a été l'impitoyable oppresseur des catholiques. Cependant la vaste et profonde commotion qu'il produit sert à ébranler et à abattre l'ancien régime.

Un autre événement non moins inexplicable que l'apparition des Communes, sans le retour intérieur à Dieu, c'est l'explosion de la pensée, mortellement engourdie, d'où jaillissent toutes les connaissances. Il est manifeste que l'esprit humain a éprouvé un changement radical. Dans l'antiquité, il ne parvint à connaître que lui et Dieu, et non point l'univers, malgré dix siècles de tentatives sans cesse renouvelées. Il succomba aux apparences, qui non seulement sont différentes des réalités, mais qui ordinairement leur sont opposées. Tout ce qu'il put, ce fut quelques observations faciles sur ce qui est près de nous, et pour ainsi dire sous la main,

comme les plantes, les animaux, et au milieu d'un déluge d'erreurs, quelques conjectures vraies touchant la terre, les cieux, les éléments. Contraste singulier avec tant de chefs-d'œuvre dans les lettres et les arts, éternels modèles du beau! entre le triomphe de l'imagination et l'impuissance de l'entendement! Eh bien! l'univers, alors impénétrable, s'ouvre maintenant de toutes parts, et l'esprit de l'homme y entre en maître. Les sciences naturelles paraissent et grandissent avec rapidité; les mathématiques, à peine ébauchées, prennent tout-à-coup d'incroyables développements; la philosophie se régénère et montre une vigueur et une force inouïes; le savoir change tellement de face qu'il semble créé pour la première fois.

Dès le XIII^e^ siècle, Roger Bacon est agité par le pressentiment de ces merveilles : il dit que les anciens n'ont pas tout fait, mais seulement tout ce qui se pouvait de leur temps. Il ne parle que d'inventer, et, au commencement de son *Opus Majus*, ou *Grand Ouvrage*, il dénonce comme obstacle l'autorité des livres, l'opinion du vulgaire ignorant, l'habitude, et la débilité de l'esprit. On voit là ce que plus tard l'autre Bacon appela les *idoles* qui interdisent d'approcher de la vérité. Roger veut qu'on étudie la nature et qu'on emploie à cette étude l'expérience et surtout les mathématiques, n'y ayant rien dans l'univers qui n'offre des rapports de quantité à calculer. Il croit aussi les mathématiques indispensables à la métaphysique : par leur facilité d'abstraire et par leur évidence, elles l'aident à s'élever aux objets immatériels. Il n'isole ni ne confond les sciences physiques et les sciences intellectuelles, non plus que la philosophie et la théologie. A ses yeux, elles ont toutes pour but de retirer l'homme de l'ignorance et

de l'abaissement où il est tombé, et y travaillent chacune de leur côté, mais en se prêtant un secours mutuel. Sans aucune découverte importante qui soit achevée, Roger présente beaucoup de vues neuves. On dirait même qu'il entrevoyait quelques unes des grandes créations de l'industrie. Il prétend que, par la réfraction de certains milieux, on peut faire paraître un homme gros comme une montagne, le soleil et la lune descendus sur nos têtes. Il parle de construire des vaisseaux qui, gouvernés par un seul homme, aillent plus vite que les autres; des chariots qui se meuvent avec une énergie inexprimable, sans être tirés par aucun animal; des machines au moyen desquelles on volerait; de jeter sur les fleuves des ponts sans arches ni colonnes; de former une composition qui éclaterait comme le tonnerre (1).

N'est-ce pas prophétiser le microscope et le télescope, les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les ballons, les ponts suspendus et la poudre à canon? On pense, il est vrai, qu'elle était connue avant lui. Quant à la machine pour voler, il suppose mal à propos qu'elle aura des ailes et battra l'air comme les oiseaux. On invente les lunettes contre la myopie et la presbytie, invention que suivent celles du papier, des horloges à roues, de la boussole, de l'imprimerie, de la gravure. D'après l'opinion de Thalès et de Pythagore, que la terre est ronde, Colomb se persuade qu'il existe un continent opposé au nôtre, le découvre et constate en effet la sphéricité de la terre. La zoologie, la botanique, se produisent avec Gessner; l'anatomie avec Vésale, Eustache, Fallope; la minéralogie avec Agricola; la météorologie et la géologie avec Palissy. Il prouve que les

(1) *Admirable puissance de l'art et de la nature*, trad. de Girard, p. 19.

fontaines, les rivières, les fleuves, viennent de la pluie, de la fonte des neiges, des glaces, et non point de la mer, et que les coquillages pétrifiés qu'on rencontre dans la terre et sur les montagnes sont des dépouilles d'animaux marins, et nullement des jeux de la nature: deux vérités aperçues de quelques anciens, mais étouffées par le triomphe des idées contraires. Copernic rappelle et fait prévaloir l'opinion de Pythagore, que les planètes se meuvent autour du soleil. Kepler découvre la forme de leurs orbites et les lois de leurs révolutions; il proclame l'attraction et lui attribue le flux et le reflux de la mer. Boulliaud démontre qu'elle doit agir réciproquement au carré des distances. Maurolic explique pourquoi la lumière qui passe par une ouverture qui n'est pas circulaire forme une image ronde sur une surface parallèle au trou, et qui la reçoit à une certaine distance. Porta assimile l'œil à une chambre obscure. Ces deux découvertes sont aussi attribuées à Léonard de Vinci. Kepler montre l'usage du cristallin et de la rétine, et le renversement des images sur celle-ci. De Dominis commence l'explication de l'arc-en-ciel. Tartaglia résout les équations du 3e degré, Ferrari celles du 4e. Cardan distingue la multiplicité des racines. Le calcul littéral est introduit par Viete, qui trouve les principales propriétés des équations. Servet découvre la circulation pulmonaire et le renouvellement du sang dans les poumons par le contact de l'air. Césalpin aperçoit la circulation générale, qui est démontrée par Harvey. Aselli découvre les vaisseaux chylifères, Pecquet le canal où ils se déchargent. Rey enseigne que c'est par l'absorption d'une partie de l'air que le plomb et l'étain augmentent de poids dans la calcination, et il jette le fondement de la chimie. La machine à vapeur

est inventée peut-être par Caus. Le télescope et le microscope, dont on ignore les premiers auteurs, sont réduits en théorie par Kepler. Fabricius aperçoit les taches et la rotation du soleil, Galilée les satellites de Jupiter et les phases de Vénus. Il remarque l'égale durée des oscillations du pendule, découvre la loi du mouvement uniformément accéléré, le principe des vitesses virtuelles et la courbe que décrivent les corps lancés obliquement. Pour les quadratures et les cubatures, Kepler introduit dans les mathématiques l'infini, et Cavalieri les divers ordres d'infini. Kepler pose aussi le fondement des *maxima* et des *minima*, dont Fermat donne la méthode.

Or, cette suite prodigieuse de découvertes n'est point l'œuvre de la philosophie, qui n'existe pas; car la philosophie, c'est le rappel de la pensée à soi, et personne ne l'y a encore rappelée. Loin d'y avoir quelque part, la scolastique s'est acharnée contre chacune d'elles, à mesure qu'elles ont paru, et, pour les anéantir, elle n'a rien épargné, pas même la violence. Elle a emprisonné Roger Bacon, Galilée, peut-être torturé celui-ci, et égorgé Ramus, innocent de toute découverte, mais esprit novateur. Ainsi, pendant que les docteurs des écoles étourdissent l'Europe de leurs disputes et l'aveuglent par leurs subtilités, des hommes dans la solitude, quelquefois sans lettres, comme Palissy, et en proie à la misère comme lui et Kepler, arrachent à la nature ses secrets, et créent une science de la vérité à côté de celle du mensonge. Opérant dans la connaissance la même révolution que les Communes dans la société, comme elles ayant contre eux tout ce qui existe et qu'il faut dissiper, comme elles, ils se font jour, sans autre force que celle qu'ils puisent en eux-mêmes. Et d'où leur

viendrait cette vigueur, que d'où vient celle des Communes, que du retour interne à Dieu ?

Quoique l'esprit humain ne se soit point encore rendu compte de ce retour par la philosophie, ses idées sont tellement fortifiées par leur rapprochement des idées divines, qu'il se sent remonté au-dessus de la création matérielle, et capable de la pénétrer. Il l'a déjà fait en partie, mais confusément et dans des points isolés. Pour la pénétrer tout entière et en démêler les rapports, il faut qu'il se pénètre lui-même et qu'il démêle ses idées. Contemplez-le dans Descartes. Avec quelle force le restaurateur de la philosophie se sépare des sens, de l'imagination et de toute connaissance acquise par l'entendement, et se saisit dans les idées qui font son essence pensante! Parmi ces idées, rencontrant celle de perfection infinie ou d'un être infiniment parfait, avec quelle énergie il saisit aussi cet être souverain! Armé de ces deux appréhensions invincibles, et ne voyant dans les idées que lui et Dieu, il se tourne vers l'imagination et les sens, conclut l'existence des corps, qui affectent les sens et l'imagination, existence cependant qu'il juge beaucoup moins certaine que la sienne et celle de Dieu, qui toutes deux affectent les idées. Ces corps, cet univers, il les prend comme dans la main, il les défait, en examine la composition et la nature, et y cherche la cause des phénomènes qu'ils présentent. Si cette cause lui échappe souvent, du moins il fait comprendre que c'est là qu'elle gît, et non point dans des âmes, ni dans je ne sais quels autres principes étrangers, et que, pour la découvrir, il ne faut suivre que des notions claires et distinctes, que la raison tire de soi ou de l'expérience. S'il ne voit partout qu'un pur mécanisme, qui marche par le mouvement que Dieu,

selon lui, communiqua à la matière, après l'avoir créée, bientôt Hoffmann et surtout Glisson enseignent que la matière fut créée active dans les corps organisés, et Côtes, qu'elle le fut dans les autres. Cependant Descartes prouve que les mouvements célestes sont réglés par les principes de la mécanique; il décompose le mouvement curviligne, découvre la force centrifuge, la loi d'inertie, la loi primitive du mouvement en ligne droite, plusieurs lois du choc des corps et la quantité de mouvement ou la mesure de la force simple. A lui revient aussi bien qu'à Galilée la loi du mouvement uniformément accéléré et le principe des vitesses virtuelles. Il détermine la loi de la réfraction ordinaire, explique l'arc-en-ciel, en rappelle les couleurs à celles du prisme, et produit le système des ondes. Il change la face de l'algèbre, crée la géométrie analytique et la théorie des indéterminés, prélude au calcul différentiel, qu'elle peut quelquefois remplacer. Le calcul différentiel est inventé par Leibnitz, qui découvre la force vive, ou la mesure de la force composée, et qui, avec Jacques et Jean Bernoulli, ébauche le calcul intégral. Huyghens détermine le centre d'oscillation, donne la théorie du pendule, dont les variations aux diverses latitudes lui révèlent l'aplatissement de la terre. Il découvre la loi de la réfraction double, ou extraordinaire, l'anneau de Saturne, son quatrième satellite, achève, en même temps que Wallis et Wren, de trouver les lois du choc des corps, et calcule le mouvement dans le cercle. Newton, qui, de son côté, a fait le même calcul, l'étend à une courbe quelconque, au moyen du rayon de courbure de Huyghens, et l'applique aux mouvements célestes. Il y est sollicité par Hooke, qui, après Borelli, soutient que les astres sont emportés dans l'es-

pace sans aucun fluide moteur ou vecteur, et par le seul effet d'une force impulsive et d'une force centrale. Newton explique en gros quelques inégalités de la lune et celles de Jupiter et de Saturne. Il décompose la lumière, ou plutôt il remarque la décomposition que Descartes a faite à son insu. Clairaut, d'Alembert, Euler, Lagrange, Laplace, multiplient les découvertes dans le calcul intégral et la mécanique, les emploient à évaluer les perturbations planétaires, à les expliquer par l'attraction, et montrer qu'elles ne tendent point, comme Newton le croyait, à troubler l'ordre du monde. Dans son vaste et rapide mouvement, la science, s'emparant de la terre et des cieux, y rétablit la souveraineté de l'esprit humain.

Telle est l'explosion de la pensée, qui, avec la formation des Communes et leur agrandissement jusqu'à la révolution française, marque, je le répète, la naissance de la civilisation moderne. Le même besoin d'indépendance et d'infinité qui agite, tourmente l'homme dans les lois et le bien-être social, l'agite, le tourmente dans ses rapports avec la nature, où il brûle de s'étendre et de dominer par la pensée. En effet, si, du côté du corps, il est surpassé et comme englouti par l'univers, qui l'enserre de toutes parts, se déroulant sans fin hors de lui, il le surpasse par l'entendement, puisqu'il va jusqu'à Dieu, qui est à l'infini au-dessus de l'univers. Ah! l'empire des sens, qui lui dérobait la connaissance de la nature, celle de lui-même, de ses droits dans l'État et le livrait au despotisme des apparences des corps, comme au despotisme des institutions sociales, est vraiment renversé! Où est le monde chétif et mensonger qu'ils lui avaient fait, et qui, sous ses pieds, ne lui offrait qu'une parcelle de l'ancien conti-

ment pour le porter, et sur sa tête qu'une voûte pareille pour le couvrir? A la voix de la raison, la terre, les cieux, prenant une autre figure, d'autres dimensions, d'autres mouvements, ont anéanti ces dégradantes chimères, et le monde réel a déployé ses merveilles. Ainsi la nature, comme la société, est changée de fond en comble par l'homme, ou plutôt c'est l'homme lui-même qui est changé tout entier, et qui reconstitue la société, voit, traite la nature selon sa condition nouvelle. Non, un pareil fait ne peut venir que du retour intérieur de notre esprit à Dieu, opéré par le christianisme.

De là il résulte que la révolution française est la suite et le terme de la révolution que le christianisme fit en paraissant; que la société qu'elle a produite est aussi complétement différente de la société antérieure que le culte évangélique l'est du culte juif et du culte païen, et qu'elle repousse l'ancien régime comme l'Église repousse la synagogue et le paganisme. De là il résulte encore que c'est aujourd'hui seulement que le christianisme, embrassant l'homme civil, embrasse l'homme entier, et qu'il achève de s'établir, qu'il va dès lors véritablement régner sur la terre, et, avec la civilisation moderne, réunir tous les peuples pour ne faire du globe entier qu'une même cité spirituelle et temporelle.

HERDER (1831).

Idées pour servir à l'histoire de l'humanité (1).

L'histoire des anciens peuples fut celle de leurs guerres, de leurs victoires ou de leurs défaites; de l'agran-

(1) Par Herder, traduites de l'allemand, par Edgard Quinet; 3 vol. in-8°.

pace sans aucun fluide moteur ou vecteur, et par le seul effet d'une force impulsive et d'une force centrale. Newton explique en gros quelques inégalités de la lune et celles de Jupiter et de Saturne. Il décompose la lumière, ou plutôt il remarque la décomposition que Descartes a faite à son insu. Clairaut, d'Alembert, Euler, Lagrange, Laplace, multiplient les découvertes dans le calcul intégral et la mécanique, les emploient à évaluer les perturbations planétaires, à les expliquer par l'attraction, et montrer qu'elles ne tendent point, comme Newton le croyait, à troubler l'ordre du monde. Dans son vaste et rapide mouvement, la science, s'emparant de la terre et des cieux, y rétablit la souveraineté de l'esprit humain.

Telle est l'explosion de la pensée, qui, avec la formation des Communes et leur agrandissement jusqu'à la révolution française, marque, je le répète, la naissance de la civilisation moderne. Le même besoin d'indépendance et d'infinité qui agite, tourmente l'homme dans les lois et le bien-être social, l'agite, le tourmente dans ses rapports avec la nature, où il brûle de s'étendre et de dominer par la pensée. En effet, si, du côté du corps, il est surpassé et comme englouti par l'univers, qui l'enserre de toutes parts, se déroulant sans fin hors de lui, il le surpasse par l'entendement, puisqu'il va jusqu'à Dieu, qui est à l'infini au-dessus de l'univers. Ah! l'empire des sens, qui lui dérobait la connaissance de la nature, celle de lui-même, de ses droits dans l'État et le livrait au despotisme des apparences des corps, comme au despotisme des institutions sociales, est vraiment renversé! Où est le monde chétif et mensonger qu'ils lui avaient fait, et qui, sous ses pieds, ne lui offrait qu'une parcelle de l'ancien conti-

ment pour le porter, et sur sa tête qu'une voûte pareille pour le couvrir? A la voix de la raison, la terre, les cieux, prenant une autre figure, d'autres dimensions, d'autres mouvements, ont anéanti ces dégradantes chimères, et le monde réel a déployé ses merveilles. Ainsi la nature, comme la société, est changée de fond en comble par l'homme, ou plutôt c'est l'homme lui-même qui est changé tout entier, et qui reconstitue la société, voit, traite la nature selon sa condition nouvelle. Non, un pareil fait ne peut venir que du retour intérieur de notre esprit à Dieu, opéré par le christianisme.

De là il résulte que la révolution française est la suite et le terme de la révolution que le christianisme fit en paraissant; que la société qu'elle a produite est aussi complétement différente de la société antérieure que le culte évangélique l'est du culte juif et du culte païen, et qu'elle repousse l'ancien régime comme l'Église repousse la synagogue et le paganisme. De là il résulte encore que c'est aujourd'hui seulement que le christianisme, embrassant l'homme civil, embrasse l'homme entier, et qu'il achève de s'établir, qu'il va dès lors véritablement régner sur la terre, et, avec la civilisation moderne, réunir tous les peuples pour ne faire du globe entier qu'une même cité spirituelle et temporelle.

HERDER (1831).

Idées pour servir à l'histoire de l'humanité (1).

L'histoire des anciens peuples fut celle de leurs guerres, de leurs victoires ou de leurs défaites; de l'agran-

(1) Par Herder, traduites de l'allemand, par Edgard Quinet; 3 vol. in-8°.

dissement ou de la décadence de leur domination. Les partis et les mœurs n'y entraient que par ce côté. L'histoire des peuples modernes est celle de leurs progrès dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la perfection et le bien-être. Les exploits militaires et leurs résultats politiques n'en sont que l'accessoire, et c'est ce qui lui donne un ton philosophique, un air de grandeur, une importance que n'eut jamais l'autre.

Il est beau sans doute de considérer par quelle suite de succès la troupe de brigands que commandait Romulus a dompté les nations les plus policées et les plus puissantes, et comment le hameau où il les cantonnait est devenu la cité-reine du monde. Mais combien l'est-il davantage de voir par quels progrès l'Europe, et surtout la France, qui est la nation la plus avancée, est sortie de l'ignorance et de la barbarie du moyen-âge pour s'élever aux lumières et à la civilisation présente! C'est l'ordre et les merveilles de la création s'échappant du chaos. On aime à contempler le mouvement, d'abord insensible et puis rapide, des Communes; comment elles minent le privilége et le pouvoir absolu, et par les intérêts nouveaux qu'elles introduisent dans la société, poussent au règne de la liberté et de l'égalité civiles; le mouvement des sciences physiques et de l'industrie, qui soumettent à l'homme l'univers matériel; le mouvement de l'esprit philosophique, qui soumet l'homme à la raison et découvre aux peuples leurs droits naturels; enfin on aime à contempler comment tous ces mouvements s'unissent pour produire la révolution française, qui établit dans les lois la liberté qu'ils ont suscitée dans les âmes, dans les conditions et les mœurs.

Et ici quel spectacle! Que Rome, malgré ses cent peuples subjugués, est petite! La révolution française,

c'est la révolution du monde. A peine est-elle née, et déjà elle emporte l'Europe et l'Amérique, et fait sentir son influence jusqu'au fond de l'Asie et de l'Afrique! A cette explosion de la liberté, tous les peuples, comme autant de membres épars du grand corps de la famille humaine, sont épris de sympathie les uns pour les autres; ils s'agitent et se cherchent pour entrer dans la même société et s'avancer ensemble dans l'immense carrière des perfections et du bonheur que le règne de la raison ouvre devant eux.

Mais cette civilisation ne rend pas seulement l'histoire moderne supérieure à l'histoire ancienne; elle fait envisager celle-ci sous un nouveau point de vue, et lui donne le caractère philosophique de la première. Les temps modernes, en révélant une marche certaine et progressive du genre humain, ont appris à trouver des traces de cette marche jusque dans les siècles les plus reculés, et montré que les États se lient par une immuable loi de perfectibilité, à laquelle les anciens peuples furent assujettis, mais seulement comme préparateurs, car le perfectionnement réel ne commence qu'avec l'Évangile. L'histoire universelle qui explique cette loi peut être regardée comme l'exposition du système des choses humaines.

Saint Augustin et Bossuet ont reconnu que dans l'antiquité les révolutions des choses concoururent à l'établissement du christianisme; mais ils pensent que par cet établissement, qui cependant n'embrassait alors que l'ordre religieux, tout fut consommé. On a reproché à Bossuet d'avoir mutilé son sujet en ne voyant partout que le christianisme. Ce n'est pas de n'avoir vu partout que le christianisme qu'il faut l'accuser, puisque le christianisme est partout, et que son plan est le plan

même de l'humanité : c'est de n'en avoir vu qu'une partie ; c'est d'avoir cru qu'il ne devait réformer que la religion et ne rendre à l'homme que les biens de la vie future ; ce qui l'a conduit à regarder la théocratie du moyen-âge, où l'homme civil était absorbé par l'homme religieux, et l'État par l'Église, comme le régime naturel du monde chrétien ; tandis que ce régime n'est qu'une forme accidentelle que le catholicisme a prise pour dissoudre la société servile dès juifs et des païens, et pour produire une société libre en harmonie avec le culte spirituel qu'il venait d'établir.

Qu'est-ce que le christianisme ? c'est la réparation de l'homme corrompu par la chute originelle. En quoi consiste cette corruption ? en ce que son esprit s'était intérieurement séparé de Dieu, avait perdu sa force, et l'avait livré à la domination des sens, c'est-à-dire à l'ignorance, à l'idolâtrie, au despotisme et à toutes les misères. Or, le christianisme, qui répare l'homme, c'est-à-dire qui rattache intérieurement son esprit à l'esprit éternel et lui rend son énergie, doit détruire les maux causés par son affaiblissement. Il a dû non seulement nous rappeler à la connaissance et à l'adoration du vrai Dieu, ou refaire l'ordre religieux, mais nous délivrer du despotisme et des misères qui l'accompagnent, ou refaire l'ordre social. Et comment a-t-il opéré cette double restauration ? de la manière la plus rationnelle. La domination des sens ayant créé en nous comme une seconde nature qui, nous enchaînant au dehors, nous empêchait de rentrer en nous et de nous relever en Dieu, il fallait, pour nous régénérer, anéantir cette nature vicieuse, ainsi que la société, qui était fondée sur elle, et qui lui servait d'appui. Voilà ce que fit le christianisme par la doctrine du renonce-

ment absolu au monde et à soi pour posséder Dieu ; renoncement qui amena l'organisation monacale et théocratique du moyen-âge, où l'homme était supposé mort à tout et à lui-même, et ne vivre que surnaturellement en Dieu. Par là son esprit se trouvant dégagé de tout ce qui le captivait, et réuni à l'esprit souverain, il se retrempe dans sa source. Alors, plein de vigueur, respirant l'indépendance, il attaque ce régime mystique, pétri des débris de l'ancien monde, il prépare la société libre par la formation des Communes, par les progrès des lumières, de l'industrie, et il la constitue par la reconnaissance des droits de l'homme à la révolution française, qui n'est ainsi que la suite et le terme de la révolution religieuse que le christianisme fit en naissant. C'est la régénération de l'homme entier, qui se consomme par celle de l'homme social. Voilà pourquoi cette soif de perfection et de félicité qui, à l'apparition de l'Évangile, tourmenta les hommes dans la religion, les tourmente aujourd'hui dans la politique, et pourquoi ils portent dans les biens du temps cette infinité de désirs que l'espérance des biens éternels alluma dans leur cœur. C'est le christianisme agissant dans toute son étendue et son énergie, et cet esprit régénérateur ne cessera d'agiter le monde qu'il n'ait partout enfanté l'homme civil nouveau, forcé le catholicisme de secouer la discipline tyrannique du moyen-âge pour se mettre d'accord avec la nature, et jeté toutes les nations dans le sein de la liberté.

Gardons-nous toutefois de faire un crime à l'évêque de Meaux de n'avoir point aperçu ce second et magnifique bienfait de la religion chrétienne. Il a été réalisé par des voies qui, en apparence, étaient trop contraires pour qu'on pût le découvrir avant son entière manifes-

tation. Comment soupçonner qu'un régime qui avait démoli la société, dévoré les forces naturelles de l'homme, et plongé l'univers dans une barbarie sans exemple, fût destiné à rétablir notre race dans ses droits et à lui procurer tous les biens? Mais autant il était impossible de le prévoir, autant il faut être aveugle pour le nier, maintenant qu'on l'a sous les yeux. En face de l'ordre de choses qui se développe actuellement, préconiser la monarchie universelle du pape comme l'organisation véritable de l'Église et de l'État, et le but du christianisme sur la terre, n'est-ce pas une extravagance? Ah! si Bossuet, ce mâle et sublime génie, revenait au monde, avec quel transport il embrasserait la cause du présent! Lui, qui prouva si éloquemment comment les révolutions des empires avaient concouru à l'établissement du christianisme, avec quelle force il montrerait comment la transformation théocratique et monacale du catholicisme a servi à produire la liberté, et quels seront les merveilleux accords de la société religieuse et de la société politique!

Herder, qui a vu éclore l'ordre nouveau, puisqu'il n'est mort qu'en 1803, et qu'on représente comme le Bossuet de l'Allemagne, a-t-il rempli la lacune de celui-ci? Non seulement il ne l'a pas remplie, mais son ouvrage est très inférieur à l'ouvrage de son devancier. Tandis que l'évêque de Meaux paraît assister à *ce conseil éternel, immuable, qui se cache parmi tous les événements que le temps semble déployer avec une si prodigieuse incertitude*, et les tourne par des dispensations admirables au plus grand bien commun, Herder ne parle que vaguement de l'ordre et du progrès des choses humaines, et n'en assigne ni la cause ni la loi. C'est qu'il lui manque deux qualités essentielles que l'auteur

du *Discours sur l'Histoire universelle* possède éminemment : je veux dire le génie philosophique et le génie politique. Se traînant sur la misérable doctrine de Locke, notre nature et la constitution des peuples lui échappent également, et, quoique plein d'enthousiasme religieux, il ne comprend rien au système du christianisme. Mais, poëte et naturaliste, Herder célèbre l'influence, et, pour ainsi parler, le triomphe de la nature physique sur l'humanité. L'homme, de roi de la création, en devient l'esclave; sur la terre, dans les cieux, des pouvoirs dominateurs le pressent, le poussent, semblent successivement l'identifier avec tous les sols et tous les climats, et, dans ces transformations arbitraires, le rouler avec les flots des âges vers un avenir inconnu. S'il parle, s'il produit, c'est moins comme étant un être intelligent et libre, comme ayant une puissance propre, que comme l'organe de la puissance de la nature universelle. qui se réfléchit et se personnifie en lui ; et les monuments des sciences et de l'industrie, les civilisations, marquent bien plus les divers états par où il a passé, qu'elles n'attestent son génie.

Presque nulles pour l'instruction, les *Idées pour servir à l'histoire de l'humanité* offrent pourtant de l'intérêt. Elles respirent je ne sais quelle vaste mélancolie. On s'y plaît à suivre ces révolutions éternelles que l'existence humaine subit à travers les siècles sous les influences rivales des êtres ; à la voir sortir du néant aux premiers jours du monde, à se la représenter d'abord solitaire sur ce globe, ensuite se multipliant peu à peu et se formant en peuples, qui lui donnent mille aspects divers selon les sites et les temps; à pressentir ce qu'elle deviendra dans ses derniers dévelop-

pements, à s'enfoncer et à se perdre dans la pensée de ses futures destinées : le style, souvent éclatant, quelquefois pompeux, coule avec une harmonie poétique pleine de charme. Le brillant traducteur a joint au premier volume une introduction et au troisième une préface remarquables, dont cependant je suis loin d'approuver toutes les idées. Malheureusement, le style se ressent quelque peu de l'obscurité et du néologisme allemands. On y admire sur la poésie des Hébreux un morceau magnifique.

SUPERSTITION.

Ce mot vient du latin *superstare*, qui signifie *être au-delà*, *être de trop*. La superstition comprend, en effet, ce qu'il y a de trop dans la religion. Mais, pour déterminer ce qui est de trop, il faut préciser ce qui est la juste mesure. La religion se compose d'une partie naturelle et d'une partie surnaturelle ou révélée. En quoi consiste la partie naturelle? A adorer Dieu, ou à reconnaître qu'il est le seul être existant de soi; que les autres, et par conséquent nous-mêmes, ne subsistons que parce qu'il nous a créés et qu'il nous conserve. Je dis qu'il nous conserve, car nous n'avons pas moins besoin de lui pour continuer d'exister que pour commencer. Êtres contingents, comment nous soutiendrions-nous hors du néant, sans nous appuyer sur l'Être nécessaire? Aussi saint Paul enseigne qu'*en Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être* (1); c'est-à-dire qu'enveloppés de tous côtés par lui, c'est dans son intelligence que s'exerce notre intelligence pour entendre le vrai, dans

(1) Act. XVII, 28.

sa volonté qu'agit notre volonté pour se porter au bien, dans sa substance qu'est assise notre substance pour durer. Cette dépendance où nous sommes de Dieu, comme notre principe et notre soutien, et d'où naît la religion naturelle, étendez-la à ce qui n'est point lui, et aussitôt paraîtra la superstition. Est-ce aux êtres de la nature, aux astres, aux éléments, aux plantes, aux animaux, qu'on s'assujettit ? voilà le polythéisme. Est-ce aux passions, à la vengeance, à la colère, ou aux ouvrages des hommes, aux statues, aux tableaux : voilà l'idolâtrie, qui n'est qu'un polythéisme encore abaissé.

En quoi consiste la partie révélée ? à rétablir la partie naturelle détruite par la chute primitive. Et quelle peut être cette puissance restauratrice qui, du sein du polythéisme et de l'idolâtrie, nous ramène au culte du vrai Dieu, nous fait retrouver la force d'entendre Dieu comme la vérité souveraine, de l'aimer comme le souverain bien ; quelle peut être cette puissance, que celui qui a la principale part dans les opérations de notre intelligence et de notre volonté? qui peut faire équilibre à la justice infinie blessée par l'homme, que celui qui possède le mérite infini? Ce double pouvoir de nous rendre la force et la sainteté originelles n'appartient qu'à l'Homme-Dieu. L'attribuer à tout autre qu'à lui, comme on le fait dans le culte exagéré des saints; en déposer la vertu ailleurs que dans les sacrements institués par lui, comme dans les images ou les reliques; vouloir qu'il agisse par d'autres cérémonies que par celles qui servent à l'administration de ces mêmes sacrements, comme le sacre des rois, c'est reproduire la superstition avec ses deux formes polythéiste et idolâtrique.

Évidemment, la superstition ne peut s'ajouter, soit à la partie naturelle, soit à la partie révélée de la religion, sans la corrompre et la détruire, ou plutôt elle en est la corruption et la destruction. Examinez les rapports sur lesquels s'établit la religion, considérée dans l'une ou l'autre de ces deux parties : ils sont uniques comme Dieu. En ce qui concerne la partie naturelle : peut-il y avoir plusieurs êtres éternels, indépendants? La plénitude de l'être n'implique-t-elle pas l'unité? Et dans quel autre que celui qui n'a rien reçu, qui est tout de soi-même, résiderait la puissance de communiquer l'être et de le maintenir? A lui seul donc revient l'adoration, qui proclame cette suprême indépendance, en lui rapportant tout, pensées, sentiments, actions, comme au principe unique et à l'unique fin de toutes choses. Or, que fait ici la superstition? elle transporte l'adoration à des êtres sortis du néant et essentiellement dépendants : elle les soustrait, autant qu'il est en elle, au domaine absolu de celui qui les en a tirés et qui les empêche d'y retomber ; les soumet au domaine les uns des autres ; rompt, autant qu'il est en elle, le lien qui les unit à lui, et le remplace par un lien qu'elle forge entre eux. Elle détrône Dieu, pour inaugurer la créature à sa place ; elle lui dit insolemment : « Retire-toi, tu ne m'es rien ; l'œuvre de tes mains, voilà mon dieu à qui je dois et j'adresse mes adorations. » En ce qui concerne la partie révélée : de quelque côté qu'on envisage la réparation, il est manifeste aussi qu'elle ne peut s'opérer que par l'être qui conserve, et que, par conséquent, il ne peut y avoir qu'un seul réparateur. S'agit-il de restituer la force de penser et de vouloir : cette force, l'homme la tire de lui-même, mais plus encore de Dieu, qui contribue plus que nous à nos pensées et

à nos volontés, ainsi que nous venons de l'exposer, et que le reconnaissent tous ceux qui pénètrent au fond de notre esprit. Si donc elle s'est affaiblie, cet affaiblissement frappe sur la part principale qui nous vient de Dieu comme sur la part secondaire qui vient de nous-mêmes. Qui la ranimera? L'homme? Mais de soi, que peut-il, même pour le peu qui lui reste de ce qu'il puise dans son fond? Rien, sans le concours de Dieu. Et, à plus forte raison, que peut-il pour ce qu'il puisait en Dieu? S'agit-il de restituer l'innocence, ou d'effacer la culpabilité de la chute? Quel autre peut offrir une expiation acceptable à l'ordre violé que celui qui ne l'a jamais violé, et qui, par essence, ne le saurait violer? Eh bien! que fait encore ici la superstition? Elle dérobe au réparateur divin la foi, l'invocation, la reconnaissance, pour en faire hommage aux saints, qui, eux-mêmes, ont eu besoin d'être restaurés par lui; elle l'écarte, le relègue, pour les substituer à sa place. Si elle conserve les institutions qu'il a fondées, elle les couvre et les absorbe par d'autres de sa façon. En un mot, elle l'annule autant qu'il est en elle, et va chercher hors de lui la force et l'innocence.

Qu'importe que la superstition suppose à l'objet de son culte la souveraine indépendance, ou la puissance réparatrice? Par cette grossière absurdité elle ne lui donne ni l'une ni l'autre: la créature divinisée demeure avec sa sujétion et sa faiblesse, et le moindre mal pour l'adorateur est de perdre des vœux inentendus. Mais est-il vrai que la superstition suppose à son Dieu la souveraine indépendance, ou la puissance réparatrice? Si elle s'élevait effectivement à cette idée, elle ne pourrait pas ne point voir que ce Dieu imaginaire n'y répond nullement; que, pour en trouver l'application,

il est nécessaire de monter jusqu'au Dieu véritable, auquel dès lors elle rendrait l'adoration, c'est-à-dire qu'elle périrait comme superstition, pour redevenir religion. Mais la superstition, produit d'une intelligence plus ou moins esclave des sens, est inhabile à ces hautes et pures notions de l'être parfait, et rampe parmi les choses bornées. Regardez-la dans le paganisme, qui est son propre règne : elle adore tout, excepté Dieu, ainsi que le remarque Tertullien (1). « Si elle met entre ses divinités, dit Bossuet, une subordination, cette subordination ressemble à peu près à celle qu'on remarque parmi les hommes dans le gouvernement des familles et des États. Jupiter est le père et le roi des hommes et des dieux, à peu près comme les hommes sont rois et pères les uns des autres. La dépendance de créature à créateur n'est point connue; cette puissance suprême qui n'a besoin que d'elle-même pour donner l'être à ce qui ne l'a pas, est ignorée. Rien n'étant tiré du néant, tout ce qui est a de soi-même le fond de son être aussi bien que Dieu. Ainsi, le premier principe, qui fait la différence essentielle entre la créature et le créateur étant ignoré, il ne faut pas s'étonner si les païens ont confondu des choses si éloignées (2). » Dans cet autre règne solennel que la superstition retrouve au moyen-âge, sans doute il ne lui est pas donné d'effacer à ce point jusqu'aux moindres vestiges de la religion, qui se conserve pure dans les conciles et chez les docteurs de l'Église; mais elle la défigure tellement dans la pratique de la vie, qu'elle la rend presque méconnaissable. Érigeant chaque saint en médiateur, attribuant à chaque image, à chaque relique une vertu surnaturelle, et en quelque sorte sacramentelle, elle a failli

(1) *Apol.*, ch. XXIV. — (2) *Culte de Dieu*, ch. II.

abolir Dieu comme rédempteur et anéantir le christianisme. « On ose tout, dit Pluquet (1), on tente tout, on croit tout, on met en usage toutes les pratiques superstitieuses du paganisme : on en imagine de nouvelles. »

C'est pourquoi la superstition amène l'incrédulité. Incapable de supporter le regard de l'esprit, lorsque celui-ci se réveille, il la repousse, et avec elle les principes de la religion ; car, d'ordinaire, il ne songe pas que sous ces erreurs et sous ces extravagances il y ait quelque chose de raisonnable et de vrai à croire. Cela se vit à Rome, sur la fin de la république, où l'on commença de philosopher ; cela s'est vu dans l'ancien régime, peut-être dès la première renaissance des lumières au XII^e^ siècle. Le XVIII^e^, surnommé le siècle de l'incrédulité, n'est que le bruyant écho de plusieurs siècles antérieurs, excepté pourtant la dernière moitié du XVII^e^, où elle fut combattue par la triple arme de la piété, de la science et du génie. Probablement, Mersenne était trompé par la frayeur de l'athéisme, lorsque, en 1623, il lui voyait 60,000 sectateurs en France, 50,000 dans Paris, et quelquefois jusqu'à douze dans une seule maison (2). Toutefois ils ne devaient pas être rares. Au reste, il nous suffit que la plupart de ceux qu'il mentionne soient seulement déistes, puisqu'il s'agit ici du christianisme, que les déistes nient comme les athées. Au temps de la Ligue, on parle des incrédules comme de ce qui est simple est vulgaire. « Cette classe d'hommes, dit M. Dulaure, qui suivait l'impulsion d'un caractère audacieux, d'un libertinage d'esprit, n'était pas assez instruite pour avoir la moralité sans religion : aussi, tous ceux que l'histoire de cette

(1) *Diction. des hérésies*, Discours prélim., VIII^e^ siècle, chap. IV. — (2) Chaufepié, *Dictionn.*, art. *Mersenne*.

époque nous signale sous la dénomination d'*athéistes* ou d'*athées*, sont-ils presque tous des hommes souillés de crimes. Cependant on donnait cette qualification à des personnes auxquelles on ne pouvait reprocher qu'une grande indifférence pour toutes les religions, pour tous les partis politiques, et un penchant pour la vie voluptueuse. Tel était Nicolas, secrétaire et poëte de Charles IX, secrétaire du duc de Mayenne et secrétaire d'Henri IV. » Condorcet, athée lui-même, assure « que, longtemps avant la réforme, il existait en Europe, et surtout en Italie, une classe nombreuse d'hommes qui, rejetant toutes les superstitions, indifférents à tous les cultes, soumis à la raison seule, regardaient les religions comme des inventions humaines, dont on pouvait se moquer en secret, mais que la prudence ou la politique ordonnait de paraître respecter. » N'est-ce pas à la superstition, et au vice, son fidèle compagnon, qu'il faut demander compte de la révolution qui, au XVI^e^ siècle, a déchiré l'Église, et, dans une partie de l'Europe, aboli le christianisme? Luther et Calvin, injustes quand ils accusaient la doctrine catholique d'idolâtrie, l'étaient-ils aussi en adressant à la pratique le même reproche? L'incrédulité, qui souvent vient de la superstition, l'engendre à son tour. On voit des gens qui ne croient point en Dieu, croire à la fatalité des rencontres, des phénomènes, des songes, des nombres, aux amulettes, n'oser, par exemple, se trouver treize à la même table. « César, dit B. Constant (1), qui, en plein sénat, insultait aux terreurs de la vie future, n'osait sortir à cause d'un songe de Calpurnie; lorsqu'il montait en voiture, il récitait un formulaire dont l'influence merveilleuse devait le garantir de verser. » On a beau s'enfler, qui

(1) *Polythéisme romain*, liv. XII, ch. 1.

ne se sent à la merci du moindre événement? Si donc on cesse d'être assuré par la confiance en celui sans la permission duquel rien n'arrive, il est naturel qu'on tremble au milieu de cette multitude d'accidents sinistres qui semblent toujours prêts à fondre sur nous, qu'on se crée du hasard une divinité terrible, et du même hasard une vertu magique pour la conjurer.

En détruisant la religion, la superstition dégrade l'homme, puisqu'elle le sépare de Dieu, de qui seul il relève naturellement, et l'asservit aux créatures, même les plus viles, à leurs fantaisies et à leurs vices. Esclave de tout dans l'univers, il le devient également de tout dans la société. Son esprit et son cœur se vident de la connaissance et de l'affection vraies des choses, pour s'emplir de mensonge et de désordre; son être entier se renverse, et il ne vit plus que de misère, comme, dans la religion, il ne vit que de grandeur. Tel, du premier côté, il nous est offert par le paganisme, tel, du second, par le christianisme. Cependant, au milieu de la décadence de l'empire romain, au milieu de l'invasion des barbares et de l'ignorance qui les accompagne, le christianisme lui-même, envahi par la superstition, reproduit à plusieurs égards la dégradation païenne. L'homme aussi est esclave; la religion populaire est presque réduite aussi à des formalités extérieures. « Les chrétiens, dit l'abbé Fleury, ne diffèrent guère des juifs et des infidèles quant aux vices et aux vertus, mais seulement quant aux cérémonies, qui ne rendent pas les hommes meilleurs (1). » Oui, partout où la superstition s'établit, la religion décline, l'homme se corrompt et tombe dans l'asservissement. Quel déplorable exemple en offrent l'Espagne et l'Italie! La su-

(1) *Mœurs des chrétiens*, ch. LX.

perstition y fleurit, mais sur la ruine de la piété, des mœurs et de la liberté. Là règne la Vierge à la place de Dieu et de Jésus-Christ; et le brigand qui vient d'égorger le voyageur court aux pieds de la madone réclamer son pardon, moyennant une part de sa sanglante dépouille, puis retourne au meurtre, tranquille sur son crime. Il n'est pas rare de voir des écrivains admirer ces traits-là, et les présenter comme preuves de la piété profonde de ces pays, et de l'heureuse influence qu'y exerce le culte de la Vierge. Cependant, quoi de plus contraire à l'honneur légitimement dû à l'éminente sainteté de la mère de Dieu, que ces abus scandaleux dont gémit la piété éclairée?

Sans doute la superstition n'est pas la cause première des deux effets funestes que nous venons de signaler; ils proviennent de la domination des sens, et la domination des sens de la chute originelle, qui, rompant l'union intérieure, directe, de l'homme avec Dieu, du même coup énerve la raison, précipite l'homme dans les sens et détruit la religion. Cependant la notion de Dieu reste à l'homme dans celle d'une puissance supérieure; il la conserve en lui impérissable, et la rapporte aux objets qui le dominent; et, lorsqu'il est réduit au dernier degré de faiblesse, rien à quoi il ne l'applique, rien devant quoi il ne se prosterne. Il a rejeté le joug de la grandeur éternelle, et il mendie jusqu'à celui de la plus chétive créature. Il se trouve tellement épouvanté de son néant, tellement accablé du besoin d'être soutenu, que, dans cet abandon, il se traîne comme égaré dans l'univers, se prend et se livre à tout. Mais si la superstition, enfantée elle-même par la domination des sens, ne cause pas la ruine de la religion et la dégradation de l'homme, elle les con-

sacre et y ajoute encore. Il faut donc s'attendre à la voir soutenue ou évoquée par tous les despotes et par tous les fauteurs du despotisme. La révolution avait abattu son empire parmi nous, et donné de magnifiques espérances aux vrais amis de la religion et de la dignité humaine. « Les frêles appuis d'une crédulité indigne du christianisme, disait l'un d'eux en 95, ont été renversés. A la vérité, les restes vénérables de quelques hommes, morts en odeur de sainteté, ont été la proie des flammes, le jouet des vents; mais aussi cette multitude de fausses reliques a disparu. Les statues, les tableaux, qui, pour la plupart, offraient des objets grossiers, ridicules, et souvent même indécents, ont été détruits, et ont cessé par là d'entretenir la superstition des fidèles simples. La source d'une quantité de miracles et de fables a été tarie. Les pèlerinages, dont l'intérêt n'abuse que trop souvent, n'ont presque plus d'objet nulle part. Ces figures qu'on entourait pieusement de cierges ont été brisées; elles n'exciteront plus le rire malin et trop fondé de l'impie; elles ne contrasteront plus avec l'auguste et simple représentation de la croix. Cette croix elle-même, n'étant plus prodiguée sur les grands chemins, dans les carrefours, ne sera plus exposée aux insultes des frénétiques. Des processions trop multipliées, et dès lors faites avec peu de dévotion et de fruit, ne consumeront plus le temps des chrétiens. Les indulgences, devenues peut-être plus abusives qu'au XVI^e^ siècle, seront rendues à leur destination primitive, à la diminution ou la remise de la peine canonique. En un mot, tous les obstacles sont levés, nous arrivons aux premiers siècles; les fidèles éclairés peuvent enfin espérer que la religion de Jésus-Christ va reprendre sa majesté simple et touchante, et

que l'édifice des mœurs publiques et particulières, rétabli sur le fondement du christianisme, et des lois d'un peuple vraiment libre, acquerra une solidité contre laquelle viendront également échouer les efforts de l'impiété et de la superstition. » Ces nobles et généreuses espérances ne pouvaient convenir aux hommes qui soupirent après l'ancien régime, et on ne doit pas s'étonner de leurs incroyables manœuvres pour relever l'abus qui en était l'âme. Mais ce qui serait étrange, si on ne connaissait l'aveuglement de l'orgueil nobiliaire et théocratique et la tyrannie des préjugés, c'est, de nos jours, le spectacle d'écrivains supérieurs se consacrant à une pareille entreprise. Ils prétendent, il est vrai, rétablir la religion, avec laquelle ils confondent la superstition. L'un d'eux cependant, M. de Maistre, qui distingue la superstition et l'appelle par son nom, ose la présenter comme un supplément indispensable à la religion, qui, d'elle-même, ne suffirait pas (1). Ceci revient à dire que la vérité a besoin de l'erreur. Vainement il nie que la superstition soit l'erreur, et soutient qu'elle est *seulement quelque chose qui est* PAR-DELA *la croyance légitime.* Ce n'est qu'une bizarrerie de plus; comme si la croyance légitime pouvait être autre chose que la vérité, et que ce qui est au-delà de la vérité pût être autre chose que l'erreur! « Je crois, ajoute-t-il, que la superstition est *un ouvrage avancé* de la religion qu'il ne faut pas détruire; car il n'est pas bon qu'on puisse sans obstacle venir jusqu'au pied du mur en mesurer la hauteur et planter les échelles. » Ce langage se comprendrait dans un homme pour qui la religion ne serait qu'un mensonge utile qu'il faut conserver; mais, dans un apologiste chrétien, il est inconcevable.

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II, p. 238.

A-t-il donc peur qu'on regarde la religion en face? Tous les efforts des défenseurs dignes d'elle n'ont-ils pas eu pour but, au contraire, de la dégager de ce qui l'entoure, de la faire paraître dans sa nudité, convaincus qu'elle n'était dédaignée ou haïe que parce qu'elle était méconnue? Sans doute la superstition empêche de mesurer la hauteur de la religion; et c'est justement par là qu'elle lui est fatale, car elle en couvre la majesté divine pour ne laisser voir que les proportions humaines qu'elle lui prête; elle lui ôte le caractère d'éternelle vérité pour la montrer comme une rêverie, un délire de l'imagination. Et tant s'en faut qu'elle soit *un ouvrage avancé* qui protège la religion, qu'elle a toujours été le levier avec lequel on l'a battue en brèche. « Je ne crois pas, dit-il, qu'un homme, et moins encore une nation, puisse croire précisément ce qu'il faut; toujours il y aura du plus ou du moins. » Quoi! saint Augustin, Bossuet, le peuple du premier âge de l'Église, ne croyaient pas ce qu'il faut! Il y avait du plus! Mais, dans la religion, dont l'objet est infini, peut-il y avoir du plus? Est-il possible de trop croire en Dieu, de trop espérer en lui, de trop l'aimer? S'il s'y rencontre du trop, ce ne sera qu'en moins, c'est-à-dire que la foi, l'espérance et la charité s'étendront à autre chose, et toujours au préjudice de leur ardeur comme de leur pureté. « Nous ne sommes jamais sûrs de nos qualités morales, poursuit-il, que lorsque nous avons su leur donner un peu d'exaltation. » Il est vrai, plus la foi, l'espérance, la charité, sont ardentes, plus elles nous plongent en Dieu et nous imprègnent de lui, et plus elles sont solides. Mais qu'a donc à faire la superstition avec ces sentiments? Pour peu qu'elle en approche, elle les refroidit; si elle les touche, elle les tue. Voilà

cependant par quels misérables sophismes on donne le change aux esprits inattentifs et peut-être à soi-même!

Au reste, les apôtres de la superstition doivent être fiers de leurs succès. A la faveur de gouvernements insensés, et dont l'un a été sa juste victime, elle se ranime, croît à vue d'œil, et enveloppe déjà la religion. Et les statues, et les figures, environnées de cierges, et les processions surabondantes, et les indulgences abusives, et la grossière idolâtrie des Sacrés-Cœurs, et vingt autres pratiques stupides, enfin tous les appuis de la crédulité, que l'écrivain cité plus haut se flattait de voir disparus, se relèvent, se multiplient, et semblent devoir agrandir encore le domaine que la superstition occupait avant la révolution. Encore y a-t-il cette différence qu'alors elle ne vivait que d'un reste de vie que n'avait pu lui arracher la piété savante du XVII^e^ siècle, qui s'efforçait d'en purifier l'Église pour repousser les griefs du protestantisme, d'un reste de vie que lui disputait avec acharnement le XVIII^e^ siècle; tandis qu'aujourd'hui elle est cultivée avec amour comme une plante précieuse, propagée avec enthousiasme sous l'étendard de la Vierge, qui efface insensiblement Jésus-Christ, et devient la divinité de la France, comme elle l'est de l'Espagne et de l'Italie. Loin d'exagérer, nous ne dirons pas tout, car, pour tout dire, il faudrait plus que les quelques pages d'un article. Voici ce qu'on lit dans le *Manuel de piété à l'usage des séminaires* (1): « On honorera la sainte Vierge en qualité d'*épouse du Père éternel*, qui a engendré en elle et avec elle Notre-Seigneur Jésus-Christ; il faut honorer en elle *toutes les perfections divines et adorables*, que Dieu le Père a fait passer en sa personne,

(1) 7^e^ édit., 1835, p. 181. Paris, Méquignon-Junior.

lui communiquant avec une abondance extraordinaire *sa fécondité*, *sa sagesse*, *sa sainteté et la plénitude de sa vie divine.*» Il faut être témoin de ces extravagances impies pour y croire. Singulière éducation donnée aux jeunes clercs, que de commencer par leur faire fouler aux pieds et la foi et l'autorité de l'Église chargée de l'enseigner ! Qui ne sait que l'invocation des saints, que le concile de Trente (1) se borne à déclarer utile, sans l'imposer comme devoir, ne peut pas inspirer plus de confiance que s'ils étaient vivants sur la terre ?

Voilà pourtant sous quel appareil on présente le christianisme à un siècle d'examen, et qui pèse tout au poids de la raison. Et on s'étonne qu'il le rejette ! on l'accuse d'hostilité ! Oh ! non, il n'est point hostile ; car il a un besoin profond, violent, de religion, et il s'empresserait de l'accepter, si elle lui était offerte isolée de cet attirail qui dérobe la vue de sa simplicité essentielle. Mais, plutôt que de se courber sous la superstition, il rejettera malheureusement la religion tant qu'elle en sera souillée.

(1) *Sess.* 25.

DEUXIÈME SECTION.

Du catholicisme, de la civilisation moderne et de la chute imminente du catholicisme en Europe. — Nécessité pour le clergé de se convertir au christianisme social. — Même sujet. — Sur un écrit intitulé : *Des Religions de l'avenir*, par Edgard Quinet. — Sur un écrit relatif à une religion nouvelle.

DU CATHOLICISME, DE LA CIVILISATION MODERNE ET DE LA CHUTE IMMINENTE DU CATHOLICISME EN EUROPE (1831).

Non veni solvere legem, sed adimplere.
MATH. V, 17.

§ I.

Si jamais le catholicisme parut au moment de sa ruine, c'est aujourd'hui. Ne travaillant qu'à étouffer une civilisation qui se développe avec une incroyable énergie et renverse tout ce qui la gêne, on le voit déjà chanceler, comme s'il n'attendait plus que le dernier coup. Cependant la civilisation moderne ne le choque point, puisqu'elle forme le triomphe de l'esprit et le règne de la vérité dans les choses de la terre, de même que la religion chrétienne dans les choses du ciel. Quelle est donc la cause de leur terrible et continuelle lutte? Évidemment, c'est la discipline de compression et de mort qu'affecte encore le catholicisme, c'est sa prétention de recourber les peuples sous la théocratie monacale du moyen-âge. Quoique cette théocratie l'ait horriblement perverti, il croit qu'elle fait partie de lui-même, et qu'il ne pourrait la retrancher sans se mutiler et se détruire.

Il faut l'avouer, les germes de ce régime exterminateur, qui anéantit toute force naturelle en nous pour y substituer une force surnaturelle, paraissent dès le premier âge. *Que celui qui veut être à moi*, dit J.-C., *se renonce lui-même.* Ces paroles ne sont d'abord entendues, comme elles doivent l'être, que de la fuite du mal; mais à mesure que le siècle des apôtres s'éloigne, que leur sage conduite fait moins d'impression, qu'on se trouve dans un monde de plus en plus corrompu, elles se prennent à la lettre. D'autres paroles retentissent avec celles-là : *le Christ n'est-il pas venu porter sur la terre un feu qui doit tout consumer?* On ne l'entend plus seulement de l'ardeur de la charité, mais du feu d'une guerre destructive que chacun doit se faire à soi-même. Un feu dévorant s'allume donc dans les âmes, et l'homme, travaillé, bouleversé par l'enthousiasme religieux, coupe infatigablement tous les liens qui l'attachent à l'existence, et cherche, pour ainsi dire, à se séparer de lui-même, afin de s'épurer pour monter dans les cieux. Il se plonge dans des austérités inouïes, il s'ensevelit dans les déserts. Le sacerdoce, ministre du culte qui produit cet enthousiasme, prend un ascendant prodigieux sur les esprits, et introduit sa puissance dans les États, par les richesses que ce renoncement et cet abandon universels accumulent autour de lui. Les hérésies, les schismes qui déchirent l'Église, appelant sans cesse l'intervention de son chef, accroissent le pouvoir de celui-ci, pouvoir qui s'étend bientôt sur les princes par l'excommunication, et qui devient sans limites par les fausses décrétales. Pendant que la société se dissout ainsi par la mysticité et la théocratie, les barbares versent leurs torrents sur l'empire, qu'ils sillonnent en tous sens. La puissance romaine s'éva-

nouit, cédant la place à celle des papes, qui s'élève comme un centre immobile où se fixent les ruines flottantes dans cet immense chaos. Enfin la destruction paraît consommée : un vaste silence, et comme celui d'une éternelle mort, règne sur l'Europe, vers le x^e^ siècle. Mais déjà on entend la vie sourdre sous ces énormes débris, d'où bientôt s'échappe impétueusement une civilisation éclatante de raison, inépuisable de bienfaits, une société aussi amie de la nature que celle qui l'a précédée, et qui vient de périr dans ce déluge de barbarie, lui était contraire. Aussitôt qu'elles paraissent, elles se prennent corps à corps avec le catholicisme, et de cette lutte résultent les grandes secousses qui, depuis six siècles, agitent l'Europe. Quelle en sera l'issue? Le genre humain est-il condamné à retourner au moyen-âge, ou le catholicisme sera-t-il abattu par la civilisation?

Qu'est-ce que le catholicisme poursuit dans la civilisation ? les lumières et la liberté. Qu'est-ce que la civilisation repousse dans le catholicisme ? l'abrutissement superstitieux et la domination théocratique.

Eh bien ! nous allons montrer que c'est par ce pervertissement de lui-même que le catholicisme a fait produire à l'esprit humain la civilisation moderne, et que cette civilisation, à son tour, forcera le catholicisme de secouer son pervertissement, et de se mettre en harmonie avec elle, pour restaurer ensemble le genre humain.

Que suppose ce pervertissement ? La chose du monde la plus absurde, savoir, que le Christ est venu pour détruire la nature de l'homme, et non pour la réparer, ou, ce qui revient au même, pour placer sa réparation dans sa destruction ; car n'est-ce pas la détruire que

de lui ravir l'usage de ses facultés, surtout de la raison, qui est la source ou la loi de toutes les autres? En vain direz-vous que ce système remonte au beaux jours de l'Eglise: ne voyez-vous pas que ce n'était qu'un moyen nécessaire pour régénérer l'homme, et qu'aujourd'hui qu'il est régénéré, il faut que le christianisme cesse de le persécuter, et se mette d'accord avec notre nature? « Bayle, dit Montesquieu, après avoir insulté » toutes les religions, flétrit la religion chrétienne : il » ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient » pas un État qui pût subsister. Il est étonnant qu'on » puisse imputer à ce grand homme d'avoir ainsi mé» connu l'esprit de sa propre religion ; qu'il n'ait pas su » *distinguer les ordres pour l'établissement du christia*» *nisme d'avec le christianisme même, ni les préceptes de* » *l'Évangile d'avec ses conseils*... Lorsque le législateur, » au lieu de donner *des lois*, a donné *des conseils*, c'est » qu'il a vu que ses *conseils*, s'ils étaient *ordonnés* comme » *des lois*, seraient *contraires* à l'*esprit* de *ces lois* (1). »

« Pour régénérer l'homme, dit Bossuet, il fallait l'arra» cher à lui-même et à tout ce que sa corruption lui fai» sait aimer (2), » c'est-à-dire à tout ce qu'il avait produit dans cette corruption. Or, qu'avait-il produit? Hors de soi, les fausses religions, une société sous laquelle il était écrasé, puisqu'elle frappait d'esclavage l'immense majorité de ses membres, et que se donnant un empire absolu sur le reste, elle ne leur reconnaissait aucun droit naturel, ce qui formait une servitude moins avilissante, si l'on veut, que la première, mais aussi réelle. Comme faisant partie de lui-même, il avait produit des habitudes et des pensées, une vie, une se-

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIV, ch. VI. — (2) *Discours sur l'histoire universelle*, 2e partie, ch. XXV.

conde nature toute sensuelle. Ce renversement effroyable l'empêchait de rentrer en soi, de s'élever intérieurement à Dieu, d'où l'avait précipité la chute originelle, et de retrouver la force de son esprit, en le réunissant ainsi à l'esprit éternel.

Voilà la raison du renoncement absolu, de la mort au monde et à soi pour posséder Dieu, qui fut ordonnée par le christianisme naissant. C'est de là que vint le régime monacal et théocratique du moyen-âge, qui, dévorant la vie et le monde anciens, dégagea l'homme et le porta dans le sein de Dieu. Ce fut vers le x^e^ siècle que ce régime se développa complétement, que la ruine du vieil homme fut consommée, et que commença l'homme nouveau.

Cette renaissance se montre déjà au XIII^e^ siècle. Les esprits sont agités par des désirs jusqu'alors inconnus. Un pressentiment confus d'un avenir meilleur sur la terre, un vague mais immense besoin d'indépendance et de perfection les travaillent. Les Communes, où, pour la première fois depuis l'origine des sociétés, l'industrie s'emploie à l'amélioration des classes inférieures, les Communes, prémices de la civilisation moderne, germe puissant des peuples aujourd'hui libres, ou impatients de l'être, apparaissent en Europe.

Tout annonce qu'une révolution totale s'est faite dans l'homme, qu'il est renouvelé dans son fond ; qu'en y retrouvant Dieu, il s'est retrouvé lui-même et va montrer ce qu'il est ; il sent qu'il a en soi une force qui lui est propre et qui est infiniment grande. En même temps qu'il attaque, dans la société, les préjugés et les institutions despotiques, il jette un regard perçant sur l'univers, dont il pénètre l'immensité et les lois. La figure de la terre et le système de l'univers physique sont dé-

couverts. Un nouveau monde jaillit des flots de l'Océan. L'homme ancien, attaché à un coin de ce globe, s'y tenait enseveli, ignorant le reste, et ne voyant dans les cieux qu'une voûte de quelques lieues d'étendue, destinée à le couvrir. Il n'en est pas ainsi de l'homme moderne, il vole d'un pôle à l'autre, et domine la création par la pensée.

L'instruction, le travail, l'industrie et le commerce ont appris aux hommes à trouver en eux-mêmes des moyens d'existence et de fortune, à s'affranchir de l'aumône du clergé et des grands. Indépendants par leur condition, ils demandent à être libres par la loi. Les grands, le clergé, le cour s'y opposent. De cette lutte éclate la révolution française, qui proclame tous leurs droits naturels, et qui consomme ainsi la régénération de l'espèce humaine, commencée dix-huit siècles auparavant par le christianisme.

Les écrivains libéraux, en général, veulent que cette civilisation soit l'ouvrage de l'esprit humain seul; mais si c'est de lui seul qu'elle vient, pourquoi n'est-elle pas née aux époques où il était dans sa splendeur, à Athènes, à Rome, au lieu d'attendre le milieu de la plus affreuse barbarie qui ait peut-être désolé la terre? Comment se fait-il, d'ailleurs, que des peuples qui aimèrent si ardemment la liberté, qui lui durent les merveilles de leur existence, ne l'aient point véritablement connue; que les arts et l'industrie, qu'ils portèrent à une si haute perfection, n'aient enfanté parmi eux que la mollesse et le luxe, qu'ils n'aient point moralisé, enrichi, élevé les classes inférieures, aboli l'esclavage et le despotisme de la société sur l'homme?

Direz-vous que le monde n'était point préparé, que pour que l'esprit humain pût former la société libre, il

fallait que l'ordre de choses dans lequel il s'était développé fût détruit? Mais si cette destruction n'avait eu que des causes naturelles, elle aurait inévitablement entraîné celle de l'esprit humain lui-même, qui ne vit que par la civilisation. Le monde eût rétrogradé à l'état sauvage, et il aurait fallu tout recommencer. N'est-ce pas, au reste, ce qui s'est vu au moyen-âge? Mais parce que le christianisme s'étant saisi de la décadence de l'empire romain, la faisait servir à nous relever intérieurement à Dieu, il est arrivé que, pendant que nous périssions d'un côté, nous étions ranimés de l'autre de la véritable vie; et il n'y a que cela qui puisse expliquer la naissance de la civilisation moderne, de cette civilisation qui n'eut pas simplement à se former comme celle des anciens, c'est-à-dire à dissiper l'ignorance, à établir des lois, à créer les arts, mais à dissoudre un ordre social, dévorateur de l'humanité, et le plus terriblement constitué qui fut jamais; car observez que la civilisation d'un peuple ne pouvant venir naturellement que de son institution, il faut prouver que nous avons dû naturellement rentrer dans nos droits par la théocratie et la monasticité, qui nous ravissaient jusqu'à notre nature, ou montrer une autre institution combattant celle-là, et nous rendant à nous-mêmes. Vous ne le faites pas, vous ne sauriez le faire, parce qu'une telle institution n'existe point. Les grands mots de cours naturel des choses, de progrès du monde par lesquels on veut tout expliquer, n'expliquent rien, puisque, dans chaque cas, il faut toujours en venir à montrer ce qui a déterminé ce cours, et ce qui est la cause de ces progrès; dire ici comment, lorsque tout était précipité dans une ruine universelle, tout a été établi dans le principe de la perfection; comment, lorsque tout ce qui

fait la force de l'homme, religion, lois, opinions, mœurs, usages, était tourné contre lui et l'avait brisé, il a pu se remettre de lui-même, tout attaquer, tout ébranler, tout abattre, se déclarer libre, et ne se donner que des institutions protectrices de sa liberté.

Oui, la révolution politique de nos jours n'est que la suite et le terme de la révolution religieuse que le christianisme fit à sa naissance. En paraissant, le christianisme saisit l'homme, et l'arrachant à tout, le jette dans la divinité, où il se renouvelle, et d'où il agit sur la terre pour y tout recréer. Ce n'est là qu'un même mouvement, qui commence par la destruction du monde et de la vie des sens, et qui s'achève en produisant la vie et le monde de la raison. Cette soif insatiable de perfection et de bonheur qui tourmenta jadis l'homme dans la religion, le tourmente dans la politique; et la liberté et l'égalité qu'il trouva dans la société avec Dieu, il les poursuit dans la société avec ses semblables. Jamais rien de pareil ne s'était vu, ni n'aurait pu s'imaginer. Il ne fallait rien moins que ce changement intérieur qui a rattaché son esprit à Dieu, pour opérer cette rénovation prodigieuse. Cet être naguère étouffé dans l'univers matériel, qu'il ne concevait qu'à la portée de ses yeux, et qu'il peuplait de divinités, arbitres capricieux de son sort, écrasé sous le poids des préjugés et des institutions despotiques, contemplez-le s'élançant dans l'immensité, calculant les mouvements des corps qui y roulent, embrassant les systèmes solaires qui s'y développent et s'y enchaînent sans fin, puis revenant à lui-même, se déclarant libre, ne voulant reconnaître d'empire réel sur soi qu'à la raison éternelle connue par la sienne, et aux lois qu'elles avouent,

et s'occupant sans relâche de répondre par ses œuvres à une si haute destinée.

Vouloir donc que le catholicisme conserve aujourd'hui cet esprit de dépouillement et de mort, c'est vouloir qu'il traite l'homme vivant par la raison, comme il l'a traité vivant par les sens; c'est vouloir qu'il ruine son propre ouvrage, et qu'il s'attaque à lui-même. C'est pourquoi, quand l'Évangile commande de fuir le monde et de se fuir soi-même, il ne peut l'entendre que du monde et de l'homme, tels qu'il les trouva et non tels qu'il les a faits; car l'amour qu'on leur porte maintenant participe de l'amour de Dieu, puisque Dieu est partout où est la raison.

Qu'est-ce, selon l'Évangile, que le monde, et par conséquent que l'homme qui en est le centre? Ce n'est que concupiscence des yeux, ou concupiscence de la chair, ou orgueil de la vie (1). L'orgueil, dit saint Augustin (2), est une imitation perverse de la divinité, imitation par laquelle nous voulons que tout nous soit soumis. Que voit-on dans les temps anciens, qu'un asservissement universel, absolu, de l'espèce humaine? Tout rampe sous quelques despotes, ou sous des abstractions auxquelles on s'efforce de donner un corps sous le nom d'État, de République. Qu'y voit-on encore que concupiscence des yeux, c'est-à-dire que curiosité ou science et amour du mensonge? Mensonge dans la nature dont tous les phénomènes sont attribués à l'intervention des dieux; mensonge dans la société qui ne vit que de préjugés et ne recherche que le faux éclat; mensonge dans l'homme qui, ne sachant ce qu'il est, se fait tout, excepté homme. Qu'y voit-on enfin, que concupiscence de la chair, c'est-à-dire qu'amour de ce qui flatte les sens?

(1) *Joan.*, 1. Epit. ch. II, 16. — (2) *Cité de Dieu*, liv. XVI.

A l'orgueil, l'Évangile oppose l'humilité, qui est une imitation naturelle de la Divinité, et qui fait que nous ne voulons prendre sur les autres, ni ne voulons qu'on prenne sur nous d'autre autorité que celle de la raison. De là la liberté et l'égalité civiles et politiques. A la curiosité ou à la science des choses vaines, il oppose celle de la vérité. Telles sont les connaissances actuelles, et que pour cela on appelle excellemment lumières, parce qu'elles éclairent au lieu d'aveugler. A ce qui n'est que brillant, il oppose ce qui est utile. Enfin, au vice l'Évangile oppose l'ordre : aussi, quoi qu'en dise la prévention, depuis plusieurs siècles, les générations croissent en moralité.

Voilà le monde et l'homme qu'il faut aimer; voilà le règne social du christianisme. Et comment, vous, catholiques, qui vous dites ses disciples par excellence, ne le reconnaissez-vous pas dans ce qui se passe? La civilisation moderne déploie-t-elle en vain à vos yeux les grandeurs de notre race? Qu'est-ce que cette puissance qui ouvre les chemins, creuse les canaux, déracine les forêts, féconde et peuple les déserts, élève les villes, franchit les mers, qui éclaire, enrichit, moralise, polit les classes incultes et malheureuses, et tend à ne faire du monde entier qu'une cité et qu'une famille? N'est-ce donc pas l'homme qui, relevé de sa chute, reprend dans la nature l'ascendant dont cette chute l'avait dépossédé? En se séparant de Dieu, il avait soulevé et armé contre soi toutes les créatures; en s'y réunissant, ne doit-il pas les voir rentrer dans l'obéissance, se dévouer à son service et ramener sous une autre forme les merveilles de l'Éden? Entendez le prophète : *La justice paraîtra de son temps avec une abondance de paix qui durera autant que la lune. Toutes les nations lui seront*

soumises. Parce qu'il délivrera le pauvre des mains du puissant, le pauvre qui n'avait personne qui l'assistât. On verra le froment semé dans la terre sur le haut des montagnes pousser son fruit, qui s'élèvera plus haut que le cèdre du Liban (1).

Le pauvre délivré des mains du puissant, c'est-à-dire l'affranchissement universel des peuples devenus chrétiens; la justice qui est inséparable de la liberté; la fécondité de la terre et la prodigieuse abondance de ses fruits, résultant de l'industrie, fille de la liberté; enfin, la paix couronnant tous les biens, tels sont les principaux caractères de l'avénement temporel du Messie. En trouvez-vous seulement l'ombre dans ce moyen-âge où vous placez le règne de l'Évangile?

Et quelles mœurs produira le régime nouveau? Tous les devoirs de la nature éteints avec tous ses droits se ranimeront avec eux. L'amour filial et l'amour paternel reprendront leur empire. La charité cessera d'être en guerre avec l'humanité; elle aura pour base la tolérance, aussi éloignée de l'indifférence que le respect l'est du mépris. L'amour de la patrie ne sera plus ce dévouement d'esclave aux volontés d'un maître, mais un attachement énergique de reconnaissance pour le pays qui nous a vu naître, pour les institutions qui, dès le berceau, nous ont pris sous leur sauve-garde, qui ensuite nous ont ménagé les avantages de la société et ont achevé en nous l'œuvre de la nature. Les occupations et les goûts frivoles s'en iront avec les hommes sortis de l'ancien régime. Tout dans les générations futures respirera les choses grandes et utiles! Quel amour de ses semblables! Qui ne se sentira transporté du désir de les voir libres, meilleurs et heureux? Il ne s'agira

(1) Ps. 71, v. 7, 11, 12, 16.

plus de jeter à l'indigent, d'une main superbe, le pain de l'aumône qui l'avilirait ; il s'agira de l'aider à se créer une existence, de lui en inspirer le désir en lui faisant sentir le prix de lui-même et le plaisir d'être utile aux autres et à soi : il s'agira de faire des hommes et non de paître des troupeaux. L'esprit d'égalité et de fraternité se répandant partout, rapprochera les esprits et les conditions, et semblera devoir réaliser dans la société cette union fameuse de l'Église naissante de Jérusalem, dont les membres n'étaient qu'un cœur et qu'une âme.

Que sert d'alléguer des désordres inévitables dans un temps de passage? Parce qu'en allant à l'âge mûr, l'enfant est souvent emporté par les passions, qui oserait dire qu'il doit vieillir dans une enfance éternelle?

§ II.

Jusqu'ici le caractère général de la discipline a été le renoncement à tout, parce qu'il fallait démolir l'homme pour le refondre ; mais aujourd'hui qu'il est renouvelé, elle doit s'accommoder aux mœurs et aux lois qu'il se donne, et devenir libérale et vivifiante. Vouloir qu'elle reste toujours comprimante, toujours destructive, c'est prendre le but pour le moyen, c'est vouloir, dis-je, encore une fois, que Jésus-Christ ne soit point venu réparer l'homme, mais le détruire. Or, la restauration d'un être consiste-t-elle à abolir ses facultés, ou à lui en rendre l'usage? La restauration d'un être pensant, à lui ôter l'intelligence et la liberté, ou à le rendre intelligent et libre? La restauration d'un être sensible, à lui ôter ses affections ou à les rappeler à leur véritable objet? A la publication de l'Évangile, le renoncement au monde et à soi était indispensable pour

posséder Dieu, parce que le monde et l'homme s'élevaient entre l'homme et Dieu. Suivant que nous vivons par la raison ou par les sens, que nous pensons par l'entendement ou par l'imagination, nous sommes capables ou incapables de voir Dieu, qu'on ne perçoit qu'avec l'intelligence pure. Or, la corruption primitive, en livrant la pensée aux sens et étouffant l'intelligence, nous avait communiqué une vie toute matérielle. C'est pourquoi Dieu ni la vie future n'étaient l'objet des religions antiques; elles ne roulaient que sur les choses de la terre. Qu'attendait le Juif de sa fidélité à la loi? Était-ce la jouissance de l'être infini? Non, mais la santé, les richesses, le bonheur présent. Et en la violant, que craignait-il, sinon de les perdre? Il en était de même du gentil à l'égard des institutions qu'il croyait lui avoir été données par la volonté de ses faux dieux. La divinité n'entrait point dans ces religions : elle n'y paraissait que comme dispensatrice des biens et des maux étrangers à elle, que comme arbitre des événements temporels. L'État reposait sur le même principe, n'embrassant que l'homme du corps, auquel il ne reconnaissait aucun droit propre, et dont il se constituait le propriétaire au nom de la volonté divine. Ainsi, société, religion, vie, rien qui ne vînt des sens, rien qui ne s'y rapportât, rien, par conséquent, qui n'éloignât de Dieu.

Néanmoins, le christianisme, qui veut détruire à jamais sur la terre ce vieil ordre des choses, est obligé, pour le faire, de revêtir au moyen-âge ce vieil ordre de choses même, et voilà qu'on en conclut, ô comble de l'aveuglement! que le moyen-âge est le temps du christianisme et qu'il l'offre dans son état naturel. L'israélite et le païen, dit-on, dont la patrie était l'objet,

se renonçaient pour elle ; serait-il possible que le chrétien, qui a pour objet Dieu même, ne lui fît pas le sacrifice de soi, ne le fît pas à l'Église qui représente Dieu? Le culte juif et les cultes païens étaient imposés aux membres de la société par la loi ; comment le culte chrétien, qui est infiniment au-dessus, ne le serait-il point ?

Alors donc, je le demande à mon tour, qu'est venu faire Jésus-Christ ? Où est cette loi spirituelle qu'il devait apporter à la terre ? Consisterait-elle uniquement à promettre les biens invisibles ? Mais si c'est par les sens que nous devons les recevoir, pourquoi attendre quatre mille ans? Est-ce qu'à l'origine du monde, nous n'avions pas des sens aussi convenables qu'à l'apparition de l'Évangile? On soutient que la mission du Christ n'étant point de détruire la loi, mais de l'accomplir ; le christianisme n'est que le développement du judaïsme et la correction du paganisme (1). Quelle étrange méprise ! Peut-on dire que la connaissance que l'homme a de Dieu, dans l'âge mûr, où, pensant par l'entendement, il s'en forme une idée immatérielle, soit le développement ou la correction de celle qu'il en avait, lorsqu'étant encore enfant et ne pensant que par l'imagination, il ne se le représentait que sous des images corporelles ? Qui ne voit que, quoique l'une de ces deux connaissances soit venue à la suite de l'autre, et que la dernière ait préparé la première, elles n'ont que le nom de commun? Tel est pourtant l'état du genre humain. La connaissance que les gentils et même les Juifs avaient de Dieu est à celle qu'en ont les chrétiens

(1) *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil;* par M. de Lamennais, p. 209, 210 et *passim.*

comme la connaissance de l'enfant est à celle de l'homme parvenu à l'âge de raison.

Donc accomplir la loi, c'est élever l'homme de la communication extérieure avec Dieu par les sens à la communication intérieure par l'intelligence, et lui montrer dans la lumière de l'âme les principes de cette loi, qu'il ne connaissait auparavant que d'autorité, et par là renverser l'*institution religieuse et sociale* (1), en fonder une opposée, substituant la jouissance des droits naturels à la toute-puissance de l'État sur ses membres, la tolérance à la théocratie, la vie civile au monachisme, en un mot, l'homme et le monde spirituel à l'homme et au monde animal.

Et c'est par cet homme et ce monde spirituels que nous possédons Dieu, puisqu'ils reposent sur la communication interne, immédiate de l'âme avec lui, comme

(1) *Le christianisme*, selon M. de Lamennais, dans l'ouvrage cité plus haut, *en perfectionnant l'institution religieuse, et par conséquent aussi l'institution sociale, n'en déplaça pas les fondements; au contraire il les affermit*, p. 292.

Mais si le christianisme n'a point déplacé ou changé les fondements de l'institution religieuse et de l'institution sociale; si, au contraire, il les a affermis; comme celui de l'institution religieuse était le souverain domaine qu'elle avait sur l'institution sociale, c'est-à-dire la théocratie, celui de l'institution sociale, le souverain domaine qu'elle avait sur l'homme, c'est-à-dire le despotisme, il s'ensuit que ces deux institutions reposent maintenant sur une théocratie et un despotisme plus fermes, plus complets. Tandis qu'alors l'institution religieuse s'organisait tout au plus en collége de prêtres ou aristocratie sacerdotale, et quelquefois l'institution sociale en république, M. de Lamennais donne pour gouvernement, aujourd'hui, à la première la monarchie absolue du pape, et à la seconde, la monarchie absolue du roi, soumise à la monarchie absolue du pape, qui par là est le maître, ou plutôt le Dieu de la terre. Voilà une singulière façon d'entendre le christianisme et ses bienfaits et de lui gagner les esprits.

c'est par la possession de Dieu que nous possédons cet homme et ce monde spirituels, puisque l'âme ne peut communiquer au dedans avec Dieu qu'autant qu'elle triomphe des sens, et qu'elle ne saurait triompher des sens si elle ne lui est intimement unie. C'est pourquoi plus l'homme et le monde nouveaux, ou la civilisation moderne, qu'ils forment, grandissent et se fortifient, plus l'union à Dieu est étroite; et plus l'union à Dieu est étroite, plus la civilisation fait de progrès et devient puissante. De sorte que fuir cet homme et ce monde, combattre cette civilisation, c'est fuir Dieu, c'est vouloir reconstruire entre lui et nous l'homme et le monde sensuels, qui ont été abattus; c'est vouloir séparer une seconde fois notre esprit de l'esprit éternel, et anéantir le christianisme. S'il est quelque chose, en effet, qui lui soit opposé, c'est ce régime de compression et de mort avec lequel on l'identifie; car l'essence du christianisme est de purifier et de renforcer l'âme, par conséquent de vivifier notre nature pensante, et d'exciter à la liberté, aux lumières, à l'industrie, à l'aisance, à tous les biens; commandant tout ce qui est d'accord avec la raison, n'interdisant que ce qui lui est contraire, que le vice et l'occasion du vice, c'est-à-dire que l'abus de ces choses.

La société libre n'est hostile qu'à la théocratie du moyen-âge, c'est-à-dire qu'au vieil ordre social juif et païen, dont le christianisme s'est emparé au moyen-âge pour le détruire et faire créer à la place, par la raison renouvelée, la société libre elle-même.

Ces deux ordres essentiellement différents qui composent la société universelle du genre humain viennent en dernière analyse de ce que nous ne communiquons pas avec Dieu, ou de ce que nous communiquons avec

lui ; car n'existant point par nous-mêmes, nous avons besoin d'un appui pour nous soutenir, et si nous ne le trouvons pas intérieurement en Dieu, nous le cherchons au dehors dans les institutions, qui par là s'arrogent un empire absolu sur nous et obligent l'État de nous absorber. Fondus en lui, nous ne sommes rien que par rapport à lui, qui est tout. Mais trouvons-nous notre appui en Dieu, nous saisissant de lui par l'entendement : nous voilà rendus à nous-mêmes. L'État n'est rien que par rapport à nous.

Tous les vrais philosophes, depuis Platon jusqu'à Bossuet, enseignent que notre raison a son origine en nous, et qu'elle est intérieurement dans une dépendance essentielle et immédiate de Dieu ou de la raison souveraine. En effet, si elle n'avait pas son origine en nous, elle nous serait étrangère, et nous ne serions point des êtres raisonnables ; si elle ne dépendait pas immédiatement de la raison souveraine, elle ne l'aurait point pour loi ; il faudrait donc qu'elle fût sa loi elle-même, c'est-à-dire qu'elle fût éternelle, immuable, infinie, qu'elle fût ce qu'elle n'est point, ce qui serait l'anéantir. C'est en nous élevant ainsi naturellement à la raison suprême que nous contemplons dans leur source le vrai et le juste, que nous jugeons souverainement de toutes les tyrannies et protestons éternellement contre le mensonge, l'iniquité et la violence.

« Si l'âme, dit saint Augustin, acquiert par les sens la connaissance des corps, c'est par *elle-même* qu'elle connaît les choses immatérielles (1). L'homme juge de tout lorsqu'*il est avec Dieu*, parce qu'il est au-dessus de tout, et *il est avec Dieu* lorsqu'il le *connaît* par la *lumière d'un esprit pur*, et que, le connaissant, il l'aime

(1) *Trinité*, l. IX.

le tout son cœur. C'est par là qu'il devient *la loi même* selon laquelle il juge de tout... Si les législateurs qui établissent des lois temporelles sont sages et vertueux, ils consultent cette loi éternelle, afin qu'ils puissent *discerner*, d'après ses *immuables règles*, ce qu'ils *doivent commander* ou *défendre*, selon les conjonctures (1). « Rien d'*interposé*, dit-il, entre notre *âme* et *Dieu*, qu'elle *connaît* par la *lumière naturelle* (2). »

Ecoutons Bossuet : « Ainsi nous voyons les vérités éternelles dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire si nous agissons ou non selon ces *principes constitutifs de notre être*. Là donc, nous voyons avec toutes les autres vérités, *les règles invariables des mœurs*. En ces règles invariables un sujet qui se sent faire partie d'un État voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout, autrement la paix du monde serait renversée ; et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le besoin des peuples qui lui sont commis. L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles (3). »

Selon saint Augustin et Bossuet, les vérités éternelles qui forment la raison, subsistent en Dieu comme dans leur lieu essentiel, et par dérivation dans l'homme, dont elles constituent l'âme.

(1) *Id. Vraie religion*, ch. XXXI. — (2) *Ib.*, ch. XLV. — (3) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, article 5.

Plus l'union de l'âme avec Dieu est étroite, c'est-à-dire, plus vivement elle le contemple, plus ces vérités ont de force en elle, et moins nous sommes assujettis aux choses extérieures. Tellement que si cette union était parfaite, nous jouirions d'une pleine liberté, ne dépendant que de la raison. C'est elle seule qui nous conduirait, et il ne serait besoin ni de sacerdoce, ni de gouvernement et de lois. Et voilà, sur la terre, la sublime destinée de l'homme, s'il ne se fût point corrompu; mais en se corrompant il brisa cette union (1). La raison énervée le livra aux sens, qui, jetant sur lui et sur l'univers un voile de ténèbres, créèrent l'ignorance, l'idolâtrie, la servitude et les misères. Alors la raison éternelle, se revêtant de l'humanité, vint habiter parmi nous (2), afin de soustraire la nôtre aux sens, et de l'aider à renouer intérieurement avec elle leur antique liaison. « La raison éternelle, dit saint Augustin, est le verbe de Dieu, principe de toutes choses, et qui parle au fond de notre âme. Sa voix, lorsqu'il était dans un corps mortel, nous l'a ainsi fait entendre dans l'Évangile, et a préparé *au dehors* les oreilles des hommes, afin qu'ils crussent en lui et le cherchassent *intérieurement* pour le trouver dans l'*éternelle vérité*, où ce bon maître et ce seul maître véritable *enseigne tous ces disciples* (3). »

« Le nom de philosophie n'est dû qu'à celle d'un certain monde intelligible auquel toute la subtilité de la raison ne pouvait jamais rappeler nos esprits aveuglés par les ténèbres de tant d'erreurs, et devenus tout matériels par le commerce des sens, si Dieu, plein de miséricorde pour ses créatures, n'eût fait descendre

(1) Saint Grégoire-le-Grand, *Pastoral*, *passim*.—(2) *Joan.* l. XIV. — (3) *Confessions*, l. XI, ch. VIII.

et n'eût abaissé sa divine intelligence jusque dans un corps humain, qui, non seulement par ses préceptes, mais par ses exemples excitant les âmes, leur donnât le pouvoir de rentrer en elles-mêmes et de lever les yeux vers leur véritable patrie (1). »

Ainsi la mission du Christ, c'est de guérir la raison humaine en la délivrant de la tyrannie des sens et la rattachant intérieurement à la raison divine, source de sa force, c'est-à-dire à lui-même, et de rétablir par là la nature dans ses droits. *Je ne suis point venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir* (2). Comment l'accomplira-t-il? *En la faisant entrer dans l'esprit et la gravant dans le cœur* (3). C'est-à-dire, en faisant que l'homme rentré en soi-même trouve cette loi dans la raison suprême, qu'il connaît par la sienne, et par conséquent dans la sienne même. La loi de Moïse était la loi naturelle qu'il avait fallu écrire sur des tables de pierre et enseigner d'autorité, parce que les hommes, dominés par la matière, n'étaient point capables d'en voir les principes dans leur esprit.

Sommes-nous donc détachés de l'éternelle raison ou lui sommes-nous suspendus? Dans le premier cas, nous tenons tout de l'institution religieuse et de l'institution politique; dans le second, tout de Dieu et de nous, et ne demandons à ces institutions qu'un secours pour le conserver, le développer, et l'ordre ancien ou l'ordre moderne se produit. La limite du secours fourni par les deux institutions se déplacera sans doute avec les temps; mais jamais la puissance publique et le sacerdoce ne redeviendront maîtres de l'individu; car il faudrait que l'homme perdît derechef l'usage de la raison, qu'il fût

(1) *Contre les Académiciens*, liv. III, ch. XIX. — (2) *Math.*, V. 17. — (3) *Heb.*, VIII, 10; X, 16

intérieurement séparé de Dieu, ce qui est impossible sous l'action du christianisme : jamais l'individu ne se passera de la puissance publique et du sacerdoce ; car il faudrait que l'homme eût recouvré l'usage complet de la raison, qu'il ne fût plus sujet à l'erreur, à l'ignorance, au mal, à la mort, ce qui ne saurait arriver, la rénovation absolue lui étant ici-bas refusée.

Telle est la loi de l'avenir, contre laquelle se cabrent en vain les amis et les ennemis aveugles du catholicisme et de la civilisation. Ni le catholicisme ne peut anéantir la civilisation, ni la civilisation le catholicisme, parce qu'il n'est pas plus donné à l'un d'empêcher que la raison soit en partie restaurée, qu'à l'autre de faire qu'elle le soit complétement. Sa vigueur et son infirmité sont également réelles, indestructibles, exigent également, et que la nature soit libre, et qu'elle s'appuie sur les institutions religieuses et politiques, et, avec la même invincibilité, elles emporteront les nations dans la société nouvelle et dans l'Église. Or, pour cela, le catholicisme n'a point à se modifier dans ses dogmes ; il lui suffit d'être délivré des abus qui l'ont comme englouti, et de paraître tel qu'il est.

Que dis-je ? la plupart de ces abus, l'intolérance, le monachisme, les propriétés ecclésiastiques ont été détruits, et il suffit à l'Église de voir que ce sont des abus, de ne point chercher à les rétablir, de comprendre que la tolérance, la vie civile, le salaire, forment son régime naturel aussi bien que le régime de la société moderne. Pourquoi dans cette société la liberté des cultes et la nullité des vœux monastiques devant la loi ? parce que l'homme est libre. Pourquoi toutes les fonctions, depuis les plus infimes jusqu'aux plus élevées, jusqu'à la royauté, sont-elles rétribuées ? parce que les

peuples ont cessé d'appartenir à certaines classes, à une famille, qu'ils s'appartiennent eux-mêmes, que les fonctions publiques regardent chaque citoyen, et que, chaque citoyen ne pouvant lui-même les exercer, surtout celles du sacerdoce, il est obligé de payer ceux qui s'emploient à le faire pour lui. N'est-ce pas encore parce que l'homme est libre? Mais d'où vient qu'il est libre? parce qu'il est capable de raison; et d'où vient qu'il est capable de raison? n'est-ce point que le christianisme l'a intérieurement relevé à Dieu? Enfin n'est-ce point parce qu'il est chrétien dans l'ordre social, comme dans l'ordre religieux? Mais comment ce qui est abus dans la société chrétienne ne le serait-il pas dans la religion chrétienne?

Quoi donc! la loi qui impose à tous la religion, qui met tous ceux qu'elle peut dans la retraite, sous le joug de la pénitence, qui livre au clergé d'immenses biens, n'est-elle pas plus religieuse que la loi qui laisse chacun adopter le culte et mener la vie qu'il veut, et qui distribue au prêtre sa subsistance de trois mois en trois mois? Oui, d'après l'imagination; mais d'après la raison, cette loi dégrade le christianisme jusqu'au judaïsme et au paganisme.

Gardons-nous de confondre la libre pratique des conseils évangéliques avec le monachisme, qui, de ces conseils, avait, pour ainsi dire, fait des préceptes. Au moyen-âge, on croyait que la vie civile était mauvaise, et on n'avait pas tort, puisque c'était la vie de la société juive et de la société païenne, c'est-à-dire du régime de la chute, ayant pour principe, je le répète, que l'homme relève, non de Dieu, mais de l'État, qui se trouve ainsi réellement son Dieu. Cette vie, le monachisme naquit pour la détruire, et il l'a détruite en effet. A la place s'est

formée la vie de la société chrétienne ou du régime de la délivrance, puisqu'elle est fondée, comme je l'ai tant de fois expliqué, sur ce que l'homme dépend intérieurement et immédiatement de Dieu. Néanmoins, quoiqu'elle soit bonne, elle peut parfois inspirer le dégoût. D'ailleurs elle a ses dangers, et on conçoit que des personnes lui préfèrent la vie de renoncement, et même qu'elles rendent celle-ci très utile à la civilisation, par exemple, en se vouant aux grands travaux scientifiques ou littéraires, ainsi qu'à l'éducation de la jeunesse ; mais cette vie prendra son esprit et sa règle dans la société libre. Ne serait-il pas absurde qu'elle les empruntât à la société de servitude dont nous nous sommes éternellement délivrés? Comme chez les Oratoriens, il est probable surtout qu'il n'y aura point de vœux. « L'amour immense de Berulle pour l'Église lui inspira de former une compagnie à laquelle il n'a point voulu donner d'autre esprit que l'esprit même de l'Église, ni d'autres règles que ses canons, ni d'autres supérieurs que ses évêques, ni d'autre bien que sa charité, ni d'autres veux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce. Là une sainte liberté fait un saint engagement : on obéit sans dépendre, on gouverne sans commander ; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect s'entretient sans le secours de la crainte (1). »

Rien de plus irréfléchi, pour choisir l'expression la plus douce, que les tentatives de rappeler à l'existence les anciennes congrégations : produit et instrument du moyen-âge, elles sont avec lui anéanties sans retour.

Un autre abus qui ne choque point la loi de la nouvelle société, mais qui heurte violemment les lumières, c'est l'exagération du culte des saints, exagération à

(1) *Oraison funèbre de Bourgoing*, par Bossuet.

laquelle se rattachent les innombrables superstitions qui, par un autre côté, ont aussi judaïsé et paganisé l'Église. Elles assujettissent l'homme aux créatures, comme si les créatures décidaient souverainement de son sort ; elles annulent la communication intérieure, directe, qu'il doit entretenir avec Dieu, et le rejettent dans la dégradation où il se traînait avant J.-C. Tout-à-l'heure je montrais que les trois premiers abus attribuent à l'État un empire absolu sur nous : tel est donc le propre des abus de nous enlever à Dieu pour nous rendre les esclaves des ouvrages de ses mains et des nôtres.

Le mot culte, à parler exactement, ne convient qu'à l'Être suprême. Quant aux saints, le concile de Trente emploie *honneur*, *vénération* : l'honneur, la vénération, l'invocation, il les déclare utiles et non point obligatoires. Croirait-on qu'en France, au XIX^e^ siècle, il est des ecclésiastiques qui disent « : Mes frères, recommandez-vous à Jésus, et *surtout* à Marie (1)? »

Le premier et le vrai moyen d'honorer les saints, c'est d'imiter leur vie. Si on les invoque, c'est plutôt pour marquer la communion que nous entretenons avec eux que pour les engager à nous prêter le secours de leur intercession. Quoi ! sur la terre, au milieu des ténèbres et des misères, les fidèles prient spontanément les uns pour les autres, et pour les morts qu'ils craignent retenus au lieu des expiations, et ceux qui règnent dans la gloire manqueraient à ce devoir !

Le clergé opérera-t-il les réformes nécessaires? acceptera-t-il même celles qui ont été faites par l'État ? On voudrait l'espérer. Mais le sacerdoce, quel qu'il soit, dépositaire de la vérité ou de l'erreur, semble de lui-

(1) *Quotidienne*, 26 juillet 1827.

même incurable. Les pontifes de la synagogue crucifient Jésus-Christ et désolent l'Église naissante. Les prêtres des idoles l'inondent de sang et ne cèdent qu'avec la vie. Dans le moyen-âge, plutôt que de se régénérer, le clergé chrétien attire d'effroyables calamités sur l'Église, et provoque Luther et Calvin à la bouleverser. La révolution française éclate ; il traite de sacrilége ce second règne de l'Évangile, ainsi que l'extirpation d'immenses, de monstrueux désordres, et s'efforce d'armer contre elle la terre et le ciel. Quelques âmes d'élite, saint Bernard, Gerson, Clémangis, les cardinaux Zarabella, d'Ailly, Julien, Bérulle, les pères des conciles de Pise, de Constance, de Bâle, les Oratoriens, les solitaires de Port-Royal, Bossuet, Fleury, Fénelon, Massillon (1), vivent de l'esprit de rénovation et cherchent à l'introduire dans l'Église. Mais à peine les derniers ont-ils fermé les yeux qu'elle le rejette tel qu'un poison, et s'ensevelit encore dans les abus comme s'ils formaient son élément naturel. Je ne parle ici que des noms conservés par l'histoire, sans ignorer que dans tous les temps un grand nombre d'ecclésiastiques gémirent inutilement du mal, tentèrent en vain de lutter contre le torrent. Aujourd'hui ils n'ont pas même le droit de réclamer ; ils seraient mis au ban de l'Église comme révolutionnaires. Mais si c'est un crime d'être révolutionnaire, Jésus-Christ n'est-il pas le plus grand des criminels, lui auteur de la plus grande des révolutions, et de laquelle sont sorties ou sortiront toutes les autres?

(1) « Nous (les prêtres) sommes toujours, dit Massillon, la première source de l'avilissement et de l'oubli de la loi de Dieu parmi les hommes : les maux de l'Église sont presque toujours nos propres crimes. » *Discours sur l'excellence du sacerdoce.*

Est-il rien de comparable à la délirante audace de M. de Quelen, invitant Charles X à renverser la Charte, et châtier les libéraux, c'est-à-dire la France, comme il a châtié les pirates d'Alger : « Ainsi, s'écrie-t-il, soient traités partout et toujours les ennemis de notre seigneur et roi ; ainsi soient confondus tous ceux qui osent se soulever contre lui (1). Puisse Votre Majesté recevoir bientôt encore une nouvelle récompense ! Puisse-t-elle bientôt venir encore remercier le Seigneur d'autres merveilles non moins douces et non moins éclatantes (2) ! » Il s'agit des fameuses ordonnances. Non, si le clergé s'était réuni en concile pour chercher les moyens les plus efficaces de se rendre détestable et d'achever de détruire l'Église, il n'en aurait pas choisi d'autres que ceux qu'il emploie, prétendant la relever et conquérir le respect et la confiance.

Quand on envisage le passé et le présent, on croit être arrivé à l'heure où va s'exécuter la menace de saint Paul contre les gentils. « Après avoir parlé, dit Bossuet, du petit nombre des juifs qui avait reçu l'Évangile, et de l'aveuglement des autres, saint Paul entre dans une profonde considération de ce que doit devenir un peuple honoré de tant de grâces, et nous découvre tout ensemble le profit que nous tirons de leur chute, et les fruits que produira un jour leur conversion. *Les juifs sont-ils donc tombés*, dit-il (3), *pour ne se relever jamais? A Dieu ne plaise! Mais leur chute a donné occasion au salut des gentils, afin que le salut des gentils leur causât une émulation* qui les fît rentrer en eux-

(1) Mandement pour le *Te Deum* au sujet de la prise d'Alger. *Moniteur* du 11 juillet 1830. — (2) Discours à Charles X, lorsqu'il se rendit à Notre-Dame pour le *Te Deum*. *Moniteur* du 12 juillet 1830. (3) Rom. XI.

mêmes. *Que si leur chute a été la richesse des gentils*, qui se sont convertis en si grand nombre, *quelle grâce ne verrons-nous pas reluire quand ils retourneront avec plénitude! Si leur réprobation a été la réconciliation du monde, leur rappel ne sera-t-il pas une résurrection de mort à vie?... Toi, Gentil, tu diras peut-être : les branches naturelles ont été coupées afin que je fusse enté en leur place. Il est vrai, l'incrédulité a causé ce retranchement, et c'est ta foi qui te soutient. Prends garde de ne t'enfler pas, mais demeure dans la crainte; car si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, tu dois craindre qu'il ne t'épargne encore moins.* Qui ne tremblerait, s'écrie Bossuet, en écoutant ces paroles de l'apôtre? Pouvons-nous n'être pas épouvantés de la vengence qui éclate depuis tant de siècles si terriblement sur les juifs, puisque saint Paul nous avertit de la part de Dieu que notre ingratitude nous peut attirer un semblable traitement (1)? »

Oui, et d'autant plus épouvantés que, si les gentils apostasient, ce sera au retour des juifs, comme il est évident par les paroles de saint Paul, et que nous touchons à ce retour. Ils vont se fondre dans la société libre, qui déjà en France les a absorbés. Dans cette société ils reconnaîtront la réalité dont la société mosaïque était la figure. Le citoyen juif devait faire par autorité ce que le citoyen chrétien doit faire par raison, je veux dire vivre dans la liberté et l'égalité fraternelles. Dans les biens que produit la civilisation moderne, les Israélites reconnaîtront les biens temporels qu'ils attendent du Messie, et cette double vérité comprise leur manifestera la vérité du culte évangélique.

Voilà donc maintenant l'Église dans cette grande

(1) *Disc. sur l'Hist. univ.*, 2e part., ch. xx.

épreuve. Sans doute, elle ne peut entièrement périr comme la synagogue, qui ne devait durer qu'un temps ; mais rien n'empêche qu'elle-ne succcombe en Europe, où elle se trouve tellement diminuée qu'elle est imperceptible, où presque personne ne croit, où l'infiniment petit nombre de ceux qui croient le font par préjugés, et excitent le rire, la pitié, l'indignation, quand ils veulent rendre raison de leur foi.

Il dépendrait du nouveau gouvernement de prévenir cette imminente ruine ; il lui suffirait de contenir le clergé dans le sanctuaire, et surtout de l'obliger à s'instruire. Mais, qu'il le fasse ou non, que le clergé reste dans l'ignorance et l'aveuglement, ou qu'il en sorte, que l'Église soit conservée parmi nous, ou qu'elle disparaisse, un jour, et, il n'est pas loin, un jour, régénérée et glorieuse, elle embrassera toutes les nations.

Il faut que le sacerdoce et la liberté subsistent ensemble et marchent d'accord. Le sacerdoce est aussi nécessaire à la liberté que la liberté au monde. Brisez-le, et vous précipitez les peuples dans le gouffre du paganisme ; mais brisez aussi la liberté, qui est leur vie, et vous les précipitez dans le gouffre du moyen-âge. Les agitations qui les soulèvent, les secousses qui ébranlent le monde, ne sont que l'effet de la nature renouvelée pour rejeter le sacerdoce dans les limites de la révélation, et s'élancer librement dans la carrière infinie des progrès : effort que chaque jour couronne de nouveaux, d'immenses succès ; si bien que la guerre que lui fait le clergé n'est qu'une perpétuelle et incessante défaite. La mission de la théocratie est finie. Elle fut l'âme des anciens États, elle servit au christianisme pour refondre la société et créer la civilisation présente. Que veut-elle de plus ? Sa gloire n'est-elle pas assez

grande? l'aut-il renverser son ouvrage, ramener l'homme à la condition où le trouvèrent Moïse et les législateurs des gentils, exprès pour leur en faire recommencer l'éducation ? Insensés ! vous feriez plutôt rentrer le cèdre du Liban dans l'enveloppe du germe qui l'a produit !

§ III.

Si saint Augustin et Bossuet revenaient au monde, ils seraient les plus zélés partisans de la liberté. Les effets temporels du christianisme ayant été jusqu'ici contraires à ses principes, ce n'est pas par le passé, mais par l'avenir où ils leur seront conformes, qu'il *faut* juger de la sagesse de son fondateur.

Parmi les écrivains qui ne sont pas inspirés, il n'y a guère que les deux dont je viens de parler qui aient pénétré au fond du christianisme, et qui en aient développé le système. Le premier a montré admirablement dans cent endroits de ses ouvrages, et en particulier dans la *Cité de Dieu* et le traité de la *véritable religion*, que l'objet de l'Évangile est de réunir intérieurement notre raison à celle de Dieu, dont elle avait été séparée par la chute originelle. Mais ne considérant l'effet de cette réunion qu'à l'égard de la vie future, il n'y a vu que la régénération de l'homme religieux. En conséquence cet homme religieux, qui recherche les biens éternels, lui a paru remplir toute notre destinée, et l'homme civil, qui poursuit les biens temporels, s'en écarter totalement. Dans cette pensée, il partage le genre humain en deux peuples, dont l'un, composé de ceux qui mènent la vie religieuse, forme le peuple régénéré, céleste, ou la société des bons ; l'autre, de ceux qui mènent la vie civile,

forme le peuple corrompu, terrestre, ou la troupe des méchants.

Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, prenant la suite des idées de saint Augustin, examine la place que le peuple religieux occupe dans l'ordre des choses humaines, et trouve qu'elles ne sont arrangées et ne subsistent que pour lui. En effet, si l'homme religieux est seul bon, si l'homme civil est mauvais, Dieu a dû tout faire pour que l'un grandisse continuellement, pour que l'autre diminue sans cesse, et pour que les décroissements de celui-ci aident aux accroissements de celui-là, pour que la politique serve à la religion et n'en soit que l'instrument. Bossuet parcourt donc l'histoire du monde montrant leur liaison secrète, et comment les *révolutions des empires concourent par divers moyens au bien de la religion.*

C'est ainsi que saint Augustin, obligé de détruire l'homme social pour former l'homme religieux, s'est perdu dans le monachisme, et que Bossuet, forcé, par la dernière conséquence du même principe, de détruire l'État pour former l'Église, s'est perdu dans l'intolérance ou la théocratie. Voilà dans quel abîme sont tombés ces deux grands esprits qui ont si bien vu en quoi consiste le christianisme, et quel est son premier effet, mais qui n'ont pas songé qu'il dût en avoir d'autre. Qu'on se garde toutefois de les accuser légèrement de superstition, d'intolérance, de fanatisme, ou de s'autoriser de leur nom pour établir la superstition, l'intolérance, le fanatisme. Ils ont vu tout ce qu'il était donné à l'homme de voir de leur temps. Quelque sublime et perçant que soit le génie, il pénètre rarement au-delà de son siècle. Il ne fait pour l'ordinaire que découvrir ce que ce siècle est capable

et a besoin de connaître d'après l'esprit qui lui est propre.

Saint Augustin, vivant à une époque où l'enthousiasme religieux était à son comble et encore pur, où les générations s'enfonçaient à flots dans les déserts pour se dégager des intérêts de ce monde, et ne respirer que les biens de l'autre, remonte au principe du christianisme et y trouve la cause de ce qui se passe sous ses yeux, c'est-à-dire de la rénovation religieuse de l'homme.

Bossuet, plein des idées de saint Augustin, et venu après la chute de l'empire romain, lequel avait si manifestement servi à l'établissement du christianisme, et voyant la domination sacerdotale du moyen-âge encore debout, est porté à considérer les rapports de la religion et de la politique dans les affaires de l'univers, à penser que la politique est faite pour la religion, et que la théocratie est le régime naturel du monde chrétien.

Mais s'ils avaient vu la révolution française, s'ils avaient entendu la déclaration des droits de l'homme retentissant d'un pôle à l'autre, et contemplé la renaissance civile dans vingt peuples libres sur l'ancien et le nouveau continent, avec quelle facilité ils auraient découvert ce qui produit cette renaissance, et quels sont les vrais rapports de la religion et de la politique! Combien vite ils se seraient aperçus que la réunion de notre raison à celle de Dieu, opérée par le christianisme, doit avoir un effet à l'égard de la vie présente comme à l'égard de la vie future, et renouveler l'homme social comme l'homme religieux, puisque ces deux hommes ne sont que l'homme même envisagé de deux manières différentes, et dont la raison forme la nature! Alors, Bossuet entendant que la religion est faite pour la politique, comme la politique pour la religion, aurait montré

comment, dans le mouvement des temps, elles concourent mutuellement au bien l'une de l'autre, et que la théocratie, qui les a conservées dans les siècles d'ignorance, en serait la mort à l'époque de la raison où elles doivent rouler sur la tolérance. Comme son génie majestueux, à qui la décadence et la chute des anciens empires arrachaient des cris lamentables sur la mortalité et le néant des choses humaines, et qui, dans la durée perpétuelle de l'Église se soutenant et s'étendant par sa propre force au milieu de leurs ruines universelles, aimait à contempler l'empreinte de la grandeur et de l'éternité du Dieu dont elle est l'ouvrage, se serait plu à la retrouver aussi dans la société libre que le christianisme fait naître maintenant pour subsister et s'étendre comme lui sur la terre autant que l'humanité! Et comme la céleste intelligence d'Augustin, qui ne pouvait se lasser d'admirer la vie religieuse de l'homme chrétien, parce qu'elle y voyait rétabli le règne de la raison, aurait en même temps admiré sa vie civile, si elle y avait vu également rétabli ce règne de la raison qu'elle y croyait détruit pour toujours, et avec quels sublimes transports elle aurait célébré les miséricordes divines, de n'avoir pas moins rendu à l'homme les biens de ce monde que les biens du monde à venir!

Aujourd'hui, mais aujourd'hui seulement, il n'est pas possible de méconnaître par les faits que les destinées de l'Église soient réglées sur celles de la société, comme les destinées de la société le sont sur celles de l'Église, et que le mal qui arrive à la religion ne serve aux États, comme le mal qui arrive aux États sert à la religion. Pourquoi, par exemple, le pervertissement du catholicisme au moyen-âge, si ce pervertissement n'était nécessaire, suivant le cours ordinaire des choses,

pour dissoudre l'ancienne société et préparer la réforme de l'homme civil?

Mais si la religion est faite pour la politique comme la politique pour la religion, et si même le mal qui, dans les siècles barbares, arrive à l'une, sert à l'autre; combien désormais ne vont-elles pas concourir à leur utilité réciproque! L'intolérance, le monachisme, la superstition étant abolis, la servitude et le privilége détruits, la religion et la politique naturelles ranimées, le sacerdoce chrétien réduit à son pouvoir purement spirituel, ne respirant que la prospérité de l'une; le gouvernement devenu libre, ne songeant qu'à faire régner l'autre; pour tout dire en un mot, l'empire de la raison étant relevé sur la terre, on verra les hommes et les nations se réunir dans les vraies pensées sur Dieu et sur leurs semblables, former librement l'unité de religion et de politique. Unité détruite à l'origine par la chute qui rompit la communication *interne* avec Dieu, dont elle est l'effet, et qui doit se rétablir par le christianisme, qui a rétabli cette communication; unité réelle des hommes, et vraiment catholique, ou universelle et complète, que l'ultramontain cherche en vain dans la toute-puissance du pape, l'industriel dans les progrès indéfinis de l'industrie devenue l'unique objet de l'humanité, et le déiste dans la religion et la politique naturelles seules; unité qui est la source de tous les biens, parce que se fondant sur la réunion de la raison de chaque homme à son principe, non seulement elle fait que chaque homme a repris ou reprend sa grandeur et sa force, mais qu'il jouit de la grandeur et de la force de tous les autres, à cause de l'intime liaison qu'elle crée entre eux; unité qui doit croître sans cesse dans la vie présente de la race hu-

maine, à mesure que l'union de chaque homme à Dieu se perfectionnera, mais qui ne recevra son accomplissement que dans la vie future, où cette union sera parfaite, où l'homme sera entièrement régénéré; unité qui constitue l'empire temporel du Christ, et prépare son empire éternel; unité qui est l'âme de la grande cité des hommes et des nations renouvelés, qu'il doit enfanter sur la terre. Arrêtons-nous un moment devant cet instituteur du genre humain.

Si on considère l'avenir, que son œuvre est grande! Comme elle est conforme à ses maximes, et telle qu'on devait l'attendre de celui qui s'est proclamé le libérateur du monde! Et si, par cet avenir, on cherche à expliquer l'épouvantable période du moyen-âge, comme toutes choses ont été ce qu'il fallait qu'elles fussent pour produire la merveille future! Quelque extraordinaires, quelque monstrueuses qu'elles paraissent, comme c'est bien les démarches que la nature secourue, et non gênée par son auteur, a dû faire pour sortir de sa corruption! Pour peu qu'on ait étudié l'homme et le gouvernement des choses humaines, on ne peut se lasser d'admirer une si haute sagesse. Mais si on n'envisage que le moyen-âge seul, tout semble contradiction et malheur. Jésus-Christ enseigne le culte d'un seul Dieu (1), l'affranchissement de l'homme, à qui il n'impose que l'obligation d'aimer (2), la destruction des faux dieux et des idoles des gentils, l'abolition des servitudes de la loi (3), et ses disciples se plongent par un faux culte des anges, des saints, des images, et par le monachisme, dans les superstitions des païens et des juifs. Il fait, de la charité, l'abrégé de sa doctrine (4), et une intolérance univer-

(1) I, *Cor.*, VIII, 6. — (2) I, *Joan.*, III. — (3) *Gal.*, IV, 5, 9. — (4) *Math.*, XXII, 37 et 38.

selle, implacable, est l'âme de la société qu'il fonde. Il défend à ses ministres de dominer les hommes (1), et ses ministres se donnent un empire absolu sur les hommes. Il déclare que son royaume n'est pas de ce monde (2), qu'il n'a rien à voir aux affaires politiques, et ses ministres se disent en son nom seuls maîtres du monde. Enfin il dit qu'il est la lumière et le salut de l'univers (3), et l'univers se précipite dans un abîme de ténèbres et de maux jusqu'alors inconnus. Car que peut-on comparer à l'ignorance, à la barbarie et aux misères des peuples chrétiens?

Qu'est-ce donc que cet être? Est-ce un imposteur? Est-ce un homme sincère, mais imprévoyant et impuissant? Ayant trouvé le secret de se faire suivre du monde entier, a-t-il sciemment profité de cet art pour le perdre? Ou bien en entraînant les hommes, espérait-il véritablement les conduire à la perfection et au bonheur qu'il leur proposait, et s'est-il trompé lui-même sur sa puissance? Dans tous les cas, n'est-ce pas le plus grand fléau qui ait frappé l'humanité?

Et cependant, chose incroyable! qu'un homme sensé et ami de ses semblables vienne, l'Évangile à la main, demander compte aux chrétiens de leur délire et de leurs fureurs, les chrétiens ne manquent pas de s'épuiser à lui prouver que l'Évangile renferme une sagesse admirable, une douceur et une humanité parfaites, et ne changeant rien de leur conduite, ils croient s'être pleinement justifiés. Voilà à peu près à quoi se réduisent les apologies contemporaines. Quelques uns pourtant ont avoué une partie des ces désordres; mais ils soutiennent que c'étaient de abus. Cependant, si quatorze siècles offrent ces abus, et si ces abus ne s'affaiblissent sur un point que pour se développer d'une manière

(1) *Luc*, XXII, 26. — (2) *Joan.*, XVIII, 36. — (3) *Id.*, VIII, 12.

plus formidable de l'autre ; si, enfin, l'institution du Christ est telle, que quoique ne promettant que le bien, elle fasse toujours le mal, l'abus ne semble-t-il pas la chose même, ou, en d'autres termes, y a-t-il abus, et ne faut-il pas convenir que le mal est l'effet propre et naturel ?

Que penserait-on de Lycurgue, qui, voulant former un peuple robuste, laborieux et guerrier, n'eût produit qu'un peuple débile, paresseux et pacifique? De Romulus et de Numa, qui, voulant former un peuple conquérant et dominateur, n'eussent produit qu'un peuple apathique et servile? De Moïse, qui voulait attacher éternellement une nation à une loi, si cette nation eût abandonné cette loi aussitôt après l'avoir reçue ? Qu'est-ce qui fait la gloire de ces immortels législateurs ? Est-ce d'avoir voulu ou d'avoir fait? N'est-ce pas le succès seul? Quand on voit Lacédémone montrant une force inflexible, ne respirant que les travaux et la guerre, Rome assujettissant et gouvernant l'univers, Juda traîné d'abord soixante ans captif, enfin exilé pour toujours parmi les nations, méprisé, foulé, souvent à la veille d'une extermination totale, à cause de sa loi, demeurant depuis quatre mille ans au milieu des révolutions des mœurs et des empires qui tombent et qui s'élèvent, des peuples qui meurent et qui naissent, inébranlablement attaché à cette loi, on reconnaît la sagesse des instituteurs de ces peuples. Mais ce n'est que là aussi qu'on la reconnaît.

Que voulait faire Jésus-Christ ? Évidemment rétablir la raison et la nature dans la religion et dans la politique, et faire de tous les hommes une seule famille, une société de frères, sous l'autorité de Dieu, leur père com-

mun. Ce dessein ressort de chaque ligne de l'Évangile. Eh bien! contemplez la chrétienté depuis le v^e^ siècle. Qu'y voyez-vous? le mépris de la raison, la haine des lumières et de l'intelligence. Quiconque refuse de remettre aveuglément son sort présent et à venir en des mains étrangères est déclaré ennemi de la terre et du ciel, et puni du dernier supplice, si on en a le moyen. La nature dit que nous n'avons des puissances que pour nous en servir, une pensée que pour penser, une volonté que pour vouloir, des jambes et des bras que pour agir et travailler, des besoins que pour les satisfaire: que toutes les choses qui peuvent y servir ont été créées à cet usage; que nous sommes faits pour la société, pour y contracter ou pour y conserver les liens qui la maintiennent, pour être époux, épouse, fils, fille, frère, sœur, parent, citoyen, pour y exercer les professions qui sont nécessaires ou utiles, pour être magistrat, juge, militaire, agriculteur, industriel, négociant, et tout conspire à ôter les hommes de la société, à les empêcher de pourvoir à leurs besoins, à les priver de l'usage de leur corps et de leur esprit, à en faire des moines contemplatifs. La nature dit que les hommes sont libres et égaux en droits, et on ne voit que servitude et privilége; qu'ils sont nés pour vivre en paix, s'aimer, se faire du bien, être vertueux et heureux, et tout est discorde, guerre, ardeur de se nuire, vices et malheurs.

On parle des horreurs du paganisme; je demande en quoi les fureurs des triumvirs, à Rome, dépassaient les fureurs de la ligue? Si le saccagement de quelques villes et la ruine de quelques peuplades l'emportent sur les désastres des guerres de religion et les égorgements du Nouveau Monde? Les dissensions et les troubles du

sénat et du peuple romain, des puissants et de la nation à Athènes, sur les querelles et les troubles des papes et des rois, du clergé et des grands? L'immolation des victimes humaines et les prostitutions dans quelques cérémonies religieuses des païens, sur les immolations de l'inquisition et les corruptions des couvents? Que sont enfin de plus les vices et les maux qui ont précédé le christianisme à côté des vices et des maux qui l'ont suivi? Je n'ignore pas les grandes choses qui se sont faites au moyen-âge. Mais depuis cinquante ans on nous le peint en beau, sans doute pour nous y ramener, et on dissimule toutes les horreurs qu'a enregistrées l'inexorable histoire.

Mais si on considère l'avenir, quelle sublime et bienfaisante sagesse dans cette incompréhensible et sanglante folie! La raison et la nature ont véritablement repris leur empire, et forment le commerce sans fin de l'homme avec Dieu et de l'homme avec l'homme. Sur la terre attachée au ciel par le culte spirituel d'un Dieu unique, père des humains, règnent à jamais la liberté et l'égalité fraternelles, source intarissable de leur grandeur et de leur félicité.

C'est peu que l'institution du Christ, répondant à son dessein, comme celle de Lycurgue, de Numa, de Moïse, le montre leur égal par ce côté. Cette institution ayant pour objet de restaurer notre nature, ce qui n'entra jamais dans l'esprit d'aucun d'eux, pas même de Moïse, qui ne voulait que préparer cette restauration, l'élève infiniment au-dessus. Lycurgue entreprit de faire des hommes laborieux et guerriers, Numa des hommes conquérants et dominateurs, Moïse des hommes d'une fidélité inébranlable à leur loi, Jésus-Christ seul a entrepris de faire des hommes. Dessein si supérieur à ce

que tout autre que lui pouvait concevoir, que les plus pénétrants génies, loin d'être capables de le former, n'en ont jamais compris que la partie qui s'exécutait ouvertement sous leurs yeux. Saint Augustin n'a rien vu de ce qui concernait ce monde, non plus que Bossuet, bien que de son temps cela fût arrivé, mais encore à couvert, presque à son accomplissement. Montesquieu, qui a expliqué avec tant de sagacité les institutions qui régissent l'univers, a peine a-t-il fait attention à celle-là, qui pourtant était à la veille de les remplacer toutes.

Le genre humain ne s'était écarté de la nature en toutes choses que parce qu'il s'était séparé de son principe. Pour l'y rappeler, il fallait le réunir à son principe, et puis le laisser aller seul ; car étant remis dans la raison sur ce point capital, il devait nécessairement y rentrer de lui-même sur tous les autres. C'est ce qu'a fait le Christ. Il a réuni l'homme à Dieu par l'enseignement du culte spirituel ou l'établissement de la vraie religion, fondé un sacerdoce pour la maintenir, et abandonné au temps le soin de relever la politique raisonnable et d'établir le gouvernement libre. Hé quoi! n'aurait-il pas mieux valu, dira-t-on peut-être, que Jésus-Christ redressât sur-le-champ l'homme entier, au lieu de ne le faire que d'un côté, et de le jeter dans tant de maux, en le laissant se relever lui-même de l'autre? Non, sans doute, car c'eût été tout faire en lui, et supposer qu'il ne pouvait rien et qu'il était anéanti. Or, quelque corrompu qu'il fût, il avait encore de la force, et devait concourir à sa régénération. Et c'était surtout par la part qu'il y prendrait qu'elle devait s'opérer. Car cette régénération consistant à lui rendre l'usage d'une puissance qui était en lui, ne pouvait avoir lieu

qu'en l'aidant à s'en servir. C'est ce que fit le Christ; il rattacha cette puissance, qui est notre nature raisonnable, à la raison souveraine, et lui laissa ensuite l'entière liberté de ses mouvements. Voilà aussi pourquoi, non seulement l'institution chrétienne a eu d'abord un effet contraire à son effet propre, qu'elle n'a eu son effet propre qu'après dix-huit siècles, mais qu'elle a dérobé sa marche à l'attention du monde, parce que son action principale était cachée dans la partie la plus intime de notre être, dans celle qui nous unit à Dieu, et par où Dieu agit en nous.

Ici Jésus-Christ nous apparaît dans une grandeur nouvelle.

Égal d'abord par le succès aux plus grands législateurs, auxquels nous le comparions naguère, puis infiniment supérieur par l'objet qu'il avait en vue, il s'élève maintenant au-dessus de tout être créé, et montre Dieu dans sa personne. Quel autre, en effet, aurait pu si bien connaître l'homme, pour fonder une société qui serait dix-huit siècles à s'établir invisiblement, et ne commencerait qu'après ce temps de paraître? Mais quel autre surtout que Dieu, qui seul opérant dans l'homme, l'aide seul à s'unir à lui, pouvait l'y réunir? Lycurgue, Numa, Moïse même, quoique d'une manière que l'homme, réduit à soi, n'aurait point rencontrée, ont pu mettre en jeu les forces qui nous restaient, par ces forces mêmes; mais Jésus-Christ n'a pu nous rendre notre force primitive que par la force de Dieu, qui par là devait être en lui.

Telle est l'œuvre du Christ. Œuvre divine, et la plus grande, et la plus belle après la création de l'homme, avec laquelle elle ne fait qu'un, puisqu'elle n'en est que la réparation. Œuvre qui, jusqu'à présent n'ayant guère

été que préparée, est demeurée inaperçue, mais qui maintenant, commençant à se consommer, paraît dans un jour qui n'a point d'égal. L'empire de la superstition, de l'ignorance, du despotisme et du malheur, qui depuis si longtemps écrase les générations des hommes, ébranlé dans ses fondements, tombe de toutes parts, tandis que celui de la raison et de la liberté croissant à vue d'œil, les appelle en foule à la jouissance des biens de la terre, que donnent les lumières, le travail, l'industrie et l'indépendance. En vain, tous les oppresseurs, tous les tyrans des esprits et des corps, tous ceux qui, dans l'oisiveté ou dans des occupations *inutiles*, vivent des sueurs de leurs semblables, s'agitent dans la fureur du désespoir. Dieu, qui a fait tous les hommes, qui les a tous également marqués de l'empreinte de sa face, en les rendant tous également participants de son éternelle raison, veut que tous désormais ne dépendent que de lui, et il faut que tout orgueil social s'abaisse devant cette haute majesté de l'homme libre, que tout privilége s'anéantisse sous cette inexorable loi de l'égalité.

NÉCESSITÉ POUR LE CLERGÉ DE SE CONVERTIR AU CHRISTIANISME SOCIAL.

En vain le christianisme subsiste depuis bientôt deux mille ans, et en préparation remonte jusqu'à l'origine de la race humaine; en vain annoncé ou établi, il a survécu à toutes les révolutions; en vain son auteur, qui ne lui a jamais failli, lui a promis la durée du monde : on lui dénonce maintenant une fin prochaine,

et quelques esprits se jettent à la recherche d'une religion nouvelle pour le remplacer. Ils avouent que nous lui devons la civilisation moderne ; mais ils s'imaginent qu'après avoir rendu l'esprit humain capable de la produire, il a consommé sa destinée, qu'il doit tomber devant cette civilisation, à la perfection de laquelle il ne répond point, et qu'une doctrine et qu'un culte plus parfaits doivent s'élever pour présider à l'avenir. Je ne veux point ici, sondant notre nature, la nature divine, les rapports qui unissent l'une à l'autre, montrer que le christianisme en donne les notions les plus complètes ; que sur ces notions se fondent les devoirs qu'il impose envers Dieu, envers l'individu, envers la société ; que, par conséquent, le christianisme est à la hauteur de la civilisation présente, qui émane de ces notions mêmes ; qu'il ne saurait être dépassé par aucun progrès, et qu'il sera la dernière religion du monde comme il en fut la première ; je me bornerai à exposer rapidement ce qui a conduit une partie des générations actuelles à supposer le contraire.

Lorsque l'Évangile fut publié, la société se constituait partout propriétaire de l'homme. Qu'il ne s'appartient point et qu'il appartient à la cité, telle est la grande maxime des écrivains politiques anciens. *Tout citoyen*, dit Aristote, *doit se persuader que nul n'est à soi, mais que tous sont à l'État* (1). Sur ce principe roulent les traités de la *République* et des *Lois* de Platon. Suivant Cicéron, l'homme *n'a rien de particulier par la nature* (2). Si l'homme ne s'appartient point, quelle chose pourrait lui appartenir ? L'aliénation de soi emporte celle de tout le reste. Dès lors absence générale de droits naturels. Point de liberté individuelle, de

(1) *Polit.*, l. VIII, ch. I. — (2) *Off.*; l. I, ch. VIII.

liberté de conscience, d'opinion, d'industrie, point de libre disposition des biens, qui, pour l'ordinaire, passent aux aînés des familles, et dont, dans tous les cas, la quantité et la transmission sont réglées d'avance par les lois sur le luxe et les successions, qui ne laissent aucun choix à l'individu. Quelques unes de ces libertés, sans doute, paraissent dans les républiques, mais elles sont des concessions de l'État, et non pas des droits de la nature. Telles quelles d'ailleurs, elles sont infiniment resserrées ; la seule liberté un peu étendue dont y jouissent les citoyens, c'est la liberté publique, ou la part qu'ils prennent chacun au gouvernement, et qui ne forme point par elle-même une véritable liberté, puisqu'elle s'y rencontre avec l'oppression de l'homme ou la privation de l'exercice naturel de ses facultés. Si, dans les républiques grecques, il n'est maître ni de ses biens ni de lui-même, à plus forte raison dans les monarchies de l'Asie. *Selon les idées des Orientaux*, dit Heeren, *le roi n'est pas seulement regardé comme le souverain, mais plutôt comme le propriétaire du pays et de ses sujets. C'est sur cette base que portent leurs institutions* (1).

Comment l'homme se trouvait-il dans un pareil état ? Il ne pouvait s'y trouver que parce qu'il s'échappait à lui-même, qu'il ne s'élevait point au-dessus de l'imagination pour se prendre dans son être pensant ou spirituel, qui est son être véritable ; il ne pouvait s'y trouver que parce qu'il vivait par les sens et non par la raison ; car la vie des sens, qui nous tient hors de nous, nous dépossède de nous-mêmes, au lieu que la vie de la raison, qui nous tient en nous, est la possession même de nous. Pourquoi l'homme ne vivait-il point par la

(1) *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, tome III, page 378, trad. de W. Suckau.

raison? Parce qu'il était dégradé, répondent la Bible et les traditions des peuples. D'où lui venait la dégradetion? De s'être intérieurement séparé de Dieu, d'avoir isolé sa raison de la raison divine, dont elle est l'image, et dans l'union ou la contemplation de laquelle elle puise sa force, répond l'école de Pythagore et de Platon. Saint Augustin, l'un de ses disciples, expose cette doctrine dans presque tous ses ouvrages, et en particulier dans la *Cité de Dieu* et le livre de *la Vraie religion.* Il montre en même temps que l'homme a été restauré par le christianisme, qui a rattaché la raison humaine à la raison divine, en commandant à l'homme de renoncer au monde et à soi pour posséder Dieu.

De ce renoncement, pris à la rigueur, se forme le régime monacal et théocratique du moyen-âge, dans lequel l'homme est arraché à l'ancienne société par la théocratie, qui la détruit, arraché à lui-même par le monachisme, qui tue en lui la vie d'erreurs et de vices; alors, dégagé de tout ce qui l'écartait de Dieu, il se réunit intérieurement à lui. Au x^e^ siècle, surnommé le siècle de la dissolution sociale, s'opère ce retour, qui doit réparer les désastres temporels de la chute, et qui est la cause première de la civilisation moderne et de tous les progrès futurs de l'humanité. Avant le x^e^ siècle, l'esprit humain n'était remonté à Dieu que sous le rapport religieux ou qu'en partie, ce qui ne formait point l'union pleine, condition pour lui de la vie. La preuve qu'il ne l'avait point fait sous le rapport social, c'est que les Pères de l'Église ne trouvent d'idées que sur les choses du ciel, et qu'à l'égard des choses de la terre, ils restent dans les pensées dominantes, c'est-à-dire dans les préjugés du vieil ordre civil.

La séparation intérieure de Dieu avait ravi à l'homme

la connaissance de l'univers aussi bien que la propriété de lui-même dans l'État; le retour intérieur rend à l'homme et la propriété de soi et la science des choses matérielles. A mesure que les Communes, première manifestation sociale de ce retour, grandissent sous le nom de *tiers-état*, et présentent, dans leur développement, celui des idées, des intérêts, des mœurs de l'homme nouveau, les sciences physiques et les mathématiques, qui leur servent d'instrument, s'avancent avec la même rapidité ; et, coïncidence remarquable, lorsque l'homme nouveau entre dans les lois par la révolution française, tous les mouvements des astres sont ramenés à l'attraction. C'est en 1786 que Laplace détermine les perturbations mutuelles de Jupiter et de Saturne, et en 1787 qu'il assigne la cause de l'apparente accélération séculaire de la lune : deux phénomènes jusqu'alors rebelles, tourment et désespoir de l'astronomie. Au moment donc où l'homme déclare à la face du ciel qu'il ne relève essentiellement que de Dieu, et que les institutions religieuses et politiques n'ont sur lui que le pouvoir nécessaire pour l'aider à se maintenir dans cette sublime dépendance, qui est pour lui la suprême liberté, il dérobe à la nature le secret de ses merveilles et la subjugue par la pensée.

C'est alors seulement que le christianisme achève de s'établir, parce que c'est alors seulement que l'homme est soustrait au despotisme de l'ancienne société et des sens, élevé, par tous les côtés, à l'entendement et à Dieu, restitué à soi-même, et placé dans l'état où le christianisme peut enfin poursuivre en lui, sans obstacle, l'œuvre de la restauration. Or, il est clair que ce ne sera pas en continuant de le dominer, mais en l'affermissant sans cesse dans la liberté. Il ne l'a dominé

que parce qu'il l'avait trouvé esclave, et qu'il fallait le dominer pour rompre ses chaînes et lui faire secouer de force la servitude. Au reste, dans le passé, on le voit relâcher sa domination sur lui, du moment qu'il l'a rappelé à Dieu. La Pragmatique sanction de saint Louis, celle de Bourges, la Déclaration de 1682, le long enseignement de la Sorbonne, ce concile permanent des Gaules, les conciles de Pise, de Constance, de Bâle, l'attestent hautement. L'Église proclame que les pouvoirs politiques sont étrangers à celui du pape, que le sien n'en vient point, qu'elle le tient immédiatement de J.-C., comme le pape sa suprématie. Elle distingue la raison de la foi, reconnaît des droits et des devoirs fondés sur la nature et indépendants de la révélation. La vie civile, qui était jugée impure, qui était méprisée, devient en honneur, et paraît en son genre aussi conforme aux principes de l'Évangile que la vie monastique.

Mais à la révolution française il reste encore à séparer l'Église de l'État, et c'est à l'État qu'il appartient de le faire, puisque l'union existe par le fait de la loi, qui impose la religion aux individus. Une foule de membres du clergé applaudissent à la séparation, comme naturelle au christianisme et depuis longtemps réclamée par la situation des choses. Les autres la repoussent comme lui étant contraire. Ceux-ci se divisent en deux partis : les *gallicans*, par exemple, La Luzerne, Beausset, Trévern, Frayssinous (1), qui voient le vrai régime

(1) Parlant de l'Assemblée constituante, qui attaquait la société juive, païenne, Frayssinous s'écrie : « On ne craint pas de dire hautement qu'il faut tout changer : changer les lois, changer les mœurs, changer les hommes, changer les choses, changer la langue, tout détruire ; oui, tout détruire, parce qu'il fallait, disait-on,

de l'Église dans les libertés qu'elle avait reconquises en France, et les *ultramontains*, qui le voient dans la toute-puissance ecclésiastique et temporelle que les papes affectaient au milieu du moyen-âge. Les premiers s'éloignent moins de la vérité, sans doute, que les seconds : cependant ils n'arrivent qu'à passer pour inconséquents ; ils sont supposés avoir au fond les mêmes principes que les ultramontains ; et tous ensemble laissent croire que le christianisme est destructif de toute liberté et dans une opposition radicale avec la civilisation moderne, tellement qu'il faut que l'un ou l'autre périsse. Or, comme cette civilisation est trop bien la vie de la nature humaine et trop pleine de vigueur et d'accroissements pour ne pas écarter l'idée de décadence, et que le christianisme a l'air d'être tout le contraire, c'est lui que l'on condamne, et qui disparaîtrait pour un temps de notre pays, si le clergé persistait dans son déplorable aveuglement.

tout recréer. De là cette sauvage déclaration *des droits*. » *Oraison funèbre de Louis XVIII.*

C'est absolument comme si, parlant de Jésus-Christ et des apôtres, qui dix-huit siècles auparavant attaquèrent la religion juive, païenne, le même orateur-évêque s'écriait : « Ils ne craignirent pas de dire hautement qu'il fallait tout changer : changer les lois rituelles, changer les mœurs, changer les hommes, changer les choses, changer la langue, tout détruire ; oui, tout détruire, parce qu'il fallait, disaient-ils tout recréer. De là cette sauvage déclaration *de l'adoration en esprit et en vérité.* »

Quelle est donc la force des préjugés qui peuvent ainsi faire délirer des hommes raisonnables et sensés dans toute autre matière? Transportez Frayssinous et les ecclésiastiques qui pensent comme lui, transportez-les à l'origine du christianisme, ils ne le comprendront pas plus dans l'ordre religieux qu'ils ne le comprennent aujourd'hui dans l'ordre politique, ils resteront donc dans la synagogue, ou parmi les prêtres des idoles, et si leur croyance juive, ou païenne leur inspire un zèle ardent, ils seront les persécuteurs de l'Église.

Gardons-nous toutefois de désespérer. On dirait que d'heureux symptômes se déclarent. « C'est surtout de nos jours, s'écrie M. l'évêque de Chartres, que la puissance de l'homme se montre d'une manière plus visible et plus frappante, et qu'elle se déploie avec une extension et une nouveauté qui tient du prestige. La nature ne peut presque plus rien contre elle. L'univers cache en vain au fond de ses entrailles ses ressorts les plus secrets et ses opérations les plus mystérieuses, on les éclaire, on les dévoile : tout cède à une ingénieuse et persévérante industrie. L'espace lui oppose en vain l'immensité de ses distances ; elle emprunte en quelque sorte les ailes des vents pour les rapprocher et les rendre à peine sensibles. La mer abaisse son orgueil devant des navires qui la sillonnent avec la rapidité de l'éclair. Rien n'arrête cette force dont l'apparition a étonné le monde ; elle remonte les fleuves, à peine retardée par leur cours impétueux et par leurs sinuosités immenses. Les profondes vallées disparaissent sous des chars suspendus dans les airs, qui les franchissent en un clin d'œil. Enfin les montagnes elles-mêmes tremblent, pour ainsi dire, et si elles ne sont point renversées ou aplanies, du moins leurs rochers les plus durs mis en poudre, leurs flancs déchirés, leur sein creusé par le fer, sont contraints d'ouvrir au voyageur impatient un libre passage, et de lui épargner ainsi un délai de quelques instants qui le blesse et un léger détour qui l'importune (1). » M. l'archevêque de Paris se plaît à montrer « les sciences développant l'intelligence et ouvrant à la pensée un immense horizon au-delà duquel elle entrevoit Dieu au sein de son immuable éternité, et l'industrie faisant entrer l'homme, jusqu'à

(1) Mandement pour le carême de 1842.

un certain point, en participation de la puissance infinie, et tirer les formes du néant, comme elle en tire les substances (1). »

Jusqu'à présent, le clergé n'avait guère parlé des sciences et de l'industrie que pour les maudire, et voilà que deux de ses chefs les plus distingués célèbrent leur puissance en termes magnifiques. Les préjugés commenceraient-ils enfin de se dissiper, et le grand jour de la raison à pénétrer dans les âmes? La force dont l'apparition, suivant M. l'évêque de Chartres, a étonné le monde, et qui plante l'homme maître de la nature, est la même qui le plante libre ou maître de soi dans la société; car c'est toujours la force de l'esprit humain. Elle lui est venue, je le répète, dans le moyen-âge, de son retour intérieur à Dieu. Ce qui fait la force de notre esprit, ce sont les idées générales qui le constituent et qui l'élèvent au-dessus des sens, telles que les idées d'être, de vrai, de bien, d'ordre, celles de tous les principes philosophiques, religieux, moraux, et de tous les rapports mathématiques. Comme notre esprit est créé, ces idées dépendent d'idées générales analogues qui constituent l'esprit incréé, et pour que l'esprit humain puisse saisir les idées générales qui sont en lui-même, il faut qu'il saisisse celles qui sont en Dieu, et par conséquent qu'il lui soit immédiatement uni dans l'acte de la pensée. Désuni par la chute, la vie des sens et la société ancienne s'étaient élevées entre lui et Dieu; avec le monachisme et la théocratie, le christianisme déracine la vie sensuelle, dissout l'ancienne société et rétablit l'union. La force de l'esprit, évanouie durant la rupture, commence aussitôt de reparaître et de revendiquer la souveraineté de l'univers, dont elle

(1) Mandement pour le carême de 1841.

lui ouvre la connaissance, met les éléments à son service, et la souveraineté de lui-même, par la liberté sociale qu'elle lui prépare. « L'homme spirituel, dit saint Paul, juge de tout, et n'est jugé de personne (1), » parce qu'étant, avec la raison souveraine, par sa raison, remarque saint Augustin, il devient lui-même, autant que sa nature le comporte, cette règle suprême par laquelle il juge de tout, et dont personne ne saurait juger (2). Être intérieurement et immédiatement uni à Dieu, non seulement par la foi, mais encore par la science; avoir dans l'État la jouissance de nos droits naturels, particulièrement la liberté des opinions et des cultes; contempler les lois de l'univers, dompter ses puissances et les contraindre de se déployer pour nous; saisir les idées ou posséder la force de la pensée, ce sont quatre choses inséparables qui s'attirent invinciblement, ou plutôt une chose unique envisagée par ses quatre principales faces.

Il est donc permis d'espérer que l'admiration de M. l'archevêque de Paris et de M. l'évêque de Chartres pour les sciences et l'industrie s'étendra à la société libre. Loin d'être matérialiste et athée, comme on le lui reproche, elle seule est véritablement spiritualiste et religieuse, puisqu'elle seule prend pour fondement que l'homme communique intérieurement par son esprit avec Dieu; ce qu'elle marque surtout par la liberté du culte. Au contraire, la société qui l'a précédée, en niant cette liberté, prenait pour fondement que l'homme ne peut communiquer par son esprit avec Dieu, d'où la nécessité de lui imposer un culte par la loi. Or, comme la loi n'atteint que ce qui est corporel, ce culte était matérialiste, et dans un sens athée, n'offrant ni

(1) I, *Cor.*, II, 15. — (2) *Vraie religion*, ch. XXXI.

ne pouvant offrir la possession de Dieu, qui est pur esprit. Le judaïsme ne se distinguait point en cela du paganisme, et aussi bien que lui il se taisait publiquement sur l'immortalité de l'âme. Pour qui va au fond des choses, la déclaration *des droits de l'homme* est le grand contre-coup de l'adoration *en esprit et en vérité*, que l'Évangile proclame celle des vrais adorateurs, adoration qui a failli périr entièrement dans ce moyen-âge, aujourd'hui si vanté, où le christianisme fut obligé de revêtir les formes du matérialisme juif et païen pour en délivrer le genre humain, et d'étaler le plus effroyable pervertissement de soi-même.

« Il n'est pas rare, dit M. l'archevêque de Paris, *dans* le mandement déjà cité, de trouver des hommes qui se persuadent pouvoir conserver la pratique de tous les devoirs essentiels, après avoir abandonné la foi, la morale chrétienne, les obligations qu'elle impose. D'un autre côté, parmi ceux qui y sont restés fidèles, plusieurs oublient malheureusement que l'on ne peut être un vrai chrétien si l'on méconnaît cette droiture et cette justice naturelles que J.-C. est venu faire revivre. » M. l'archevêque combat les uns et les autres. Mais si les premiers ne veulent voir que la nature, c'est que les seconds ne veulent voir que la révélation ; ceux-là n'absorbent ainsi le surnaturel dans le naturel que parce que ceux-ci absorbent le naturel dans le surnaturel. Or, telle est précisément l'erreur du sacerdoce dans ses rapports avec la société. Par exemple, demander une loi du sacrilége, comme sous la restauration, et comme aujourd'hui encore, si on l'osait, n'est-ce pas trop évidemment absorber le naturel dans le surnaturel ? Prétendre que le traitement alloué par l'État au clergé n'est qu'une indemnité des biens que celui-ci possédait

avant la révolution, et, par conséquent, que le sacerdoce a le droit d'être propriétaire dans l'État, comme les citoyens, n'est-ce pas aussi absorber le naturel dans le surnaturel? Réclamer la liberté d'enseignement comme un droit, et supposer par là que les enfants appartiennent au sacerdoce, n'est-ce pas encore absorber le naturel dans le surnaturel? Il ne s'agit point de l'enseignement qui prépare aux fonctions du sanctuaire; le clergé en jouit par les séminaires grands et petits. Il ne s'agit point non plus de l'enseignement pour les laïques; il en jouit dans chaque paroisse, dans chaque collége, par les catéchismes et les prédications, dans chaque faculté de théologie par les cours publics; il en jouit partout par les pastorales et les mandements des évêques. Il s'agit donc de l'enseignement social, qui forme les citoyens, et, en le demandant, le sacerdoce ne s'approprie rien moins que la société entière dans sa substance. Et il s'étonne qu'elle résiste! Il ne comprend pas que, se voyant incessamment aux prises avec un pouvoir toujours prêt à l'envahir, elle rêve un culte exempt d'un pouvoir semblable, et qu'elle résolve de s'en tenir à la nature seule, précisément parce qu'on s'efforce de l'arracher de la nature. Que M. l'archevêque de Paris poursuive donc l'œuvre commencée, qu'il se montre d'accord avec lui-même, qu'il attaque ces écarts funestes d'un clergé se jouant des droits naturels dans la cité, comme il a attaqué l'aveuglement des faux dévots se jouant de la droiture et de la justice naturelles dans la vie. Encore une fois, ce n'est qu'accidentellement, pour dissoudre la société antique, dégager l'homme, le régénérer, que le sacerdoce chrétien s'est armé d'un pouvoir absolu sur lui et sur l'État. Prétendre que ce pouvoir lui appartient foncièrement,

qu'il ne saurait le rejeter sans se détruire, c'est dégrader ce sacerdoce à l'égal du sacerdoce juif et du sacerdoce païen, c'est pervertir le christianisme, soulever contre lui le siècle, soulever contre lui l'avenir entier du monde.

D'où vient dans M. Lamennais cette sanglante révolte de l'homme contre le prêtre, que de la sanglante oppression du prêtre sur l'homme? S'il repousse le sacerdoce, c'est qu'à ses yeux le sacerdoce ne peut exister sans nous asservir. Dans sa jeunesse, imbu des vieux préjugés, il croyait ce despotisme la perfection suprême, et il se tourmenta vingt ans pour lui attirer les esprits. Comme ses efforts n'aboutissaient qu'à les en éloigner davantage, il finit par n'y voir qu'une monstruosité, et, par conséquent, à ne voir aussi qu'une monstruosité dans le sacerdoce même. Que le clergé n'abjure point une domination qui, en effet, est contre nature; ceux qui restent encore fidèles ou indifférents ne verront bientôt non plus qu'une institution contre nature dans le sacerdoce, et, pour se soustraire à la théocratie, ils se réfugieront dans le déisme. C'est d'autant plus inévitable que, pour aller de l'un dans l'autre de ces deux abîmes, il n'est pas nécessaire de changer d'erreur; qu'un violent besoin de Dieu agite les esprits, et que l'erreur dont je parle les précipite et les fond en lui.

Déjà j'ai remarqué qu'il y a deux sortes d'idées générales; que l'une constitue l'intelligence humaine, l'autre l'intelligence divine. Supprimez les idées humaines, ne gardez que les idées divines dans la pensée, Dieu seul produit en nous la connaissance. Supposez qu'il le fasse extérieurement par la révélation, alors le sacerdoce, qui en est le ministre, devient pour nous le moyen unique de connaître, et nous dépendons tout entiers de

lui. Supposez au contraire que Dieu produise la connaissance intérieurement par lui-même, dans ce cas, c'est de lui seul que nous la tenons et de lui seul que nous relevons. D'où l'on voit que la négation des idées qui forment notre être pensant, c'est-à-dire la négation de notre raison, peut amener également l'omnipotence ou l'anéantissement du sacerdoce.

M. Lamennais, qui d'abord adopta la communication externe, vient de la rejeter et de prendre l'interne. En même temps qu'il renverse le sacerdoce, il efface jusqu'aux derniers vestiges du christianisme. Si Dieu produit seul la connaissance en nous, il pense, il veut pour nous, il est lui-même ce qu'il y a de réel en nous, et nous n'avons point de substance, de nature propre : or, si pour nous il n'est rien de naturel, comment pour nous existerait-il quelque chose de surnaturel? Ainsi tombe l'ordre entier de la réparation. La réparation suppose la chute; mais point de chute, puisque point de réparation. Reste donc que, dès le premier instant, l'homme ait été ignorant et faible, ou, comme dans ce système Dieu est tout en lui, que Dieu, à l'origine, se soit manisfesté le moins possible dans l'homme, et puis successivement davantage, ce qui forme les progrès du genre humain.

Voilà ce que M. Lamennais enseigne, comment il se délivre du despotisme sacerdotal, et satisfait ou du moins croit satisfaire son âme religieuse. Evidemment, il ne fait que suivre l'exemple de plusieurs de ses contemporains, qui, pour le même besoin, se forgent un pareil déisme panthéiste. Le clergé, qui ne cesse de crier contre le déisme ou le rationalisme, aujourd'hui commun, ne s'aperçoit pas que c'est lui qui le suscite, en prétendant redominer les peuples affranchis par la

révolution française, et que c'est lui qui en pose le fondement dans le fondement même de cette domination, puisqu'elle suppose les peuples sans raison, ou, ce qui revient au même dans la pratique, que leur raison est si faible qu'ils n'en sauraient faire aucun usage pour se conduire.

Ce moyen d'échapper à un culte oppresseur n'est pas nouveau : témoin Amaury de Chartres au XII^e^ siècle, David de Dinant au XIII^e^, Bruno, Spinosa dans le XVI^e^ et le XVII^e^. Le blasphème se joignait au déisme panthéiste. Rien d'aussi odieux, d'aussi intolérable que la tyrannie du prêtre chrétien. Qu'est-ce que ce prêtre? C'est un être doué d'un pouvoir surnaturel pour aider l'homme à retrouver l'usage véritable de la raison et de la liberté, à rentrer en soi et à se remettre sous la souveraineté de lui-même et sous celle de Dieu, auxquelles il s'était dérobé par la chute. Que fait le prêtre chrétien quand il domine? Il anéantit l'usage de la raison et de la liberté; il ravit à l'homme la souveraineté de soi et de Dieu, pour se constituer lui-même souverain de l'un et rival de l'autre. Le prêtre païen et le prêtre juif exerçaient sans doute un pouvoir absolu; mais ce pouvoir ne saisissait que le dehors, parce que les religions dont ils étaient les ministres ne s'adressaient qu'aux sens. Le christianisme, au contraire, s'adressant à l'esprit, c'est de l'intérieur que le prêtre chrétien despote s'empare, nous enlevant ainsi réellement à nous-mêmes et à Dieu. C'est pourquoi il ne sera patiemment supporté que par les hommes abrutis du X^e^ siècle. Avec la faible renaissance des lumières au XII^e^ siècle, on verra commencer les protestations qui iront se multipliant jusqu'à ce que le joug soit brisé par la révolution française. Selon les humeurs, tantôt s'en

prenant aux ecclésiastiques, on les attendra sur les routes, on les traquera dans les bois pour les assommer à coups de bâton (1); tantôt, s'en prenant à Dieu même, on l'injuriera, on l'insultera de toutes les manières. Les lois atroces que saint Louis portera contre les blasphémateurs seront renouvelées, même sous le règne si poli de Louis XIV. D'autres fois, et ce sera les hommes qui vivent du sentiment religieux, d'autres fois on déclarera qu'on n'est rien, que Dieu est tout, préférant n'être point qu'être dépossédé de soi et usurpé par la plus détestable tyrannie. Ainsi des esclaves, des captifs se donnent la mort pour se sauver de mains cruelles. En s'anéantissant dans la Divinité, les âmes religieuses chercheront encore à combler le vide que leur laisse un culte dégénéré en cérémonies, culte inséparable du despotisme sacerdotal. Contre l'un et l'autre naîtront la grâce nécessitante de Luther et de Calvin, celle de Jansénius, le quiétisme de Molinos, celui de Fénelon, la vision en Dieu de Malebranche, qui, au fond, ne sont non plus qu'un déisme panthéiste. Après cinquante ans de combats partiels, dans lesquels la liberté aura perdu tant de défenseurs, mais en grandissant sans cesse, éclatera le combat général du XVIII^e^ siècle, qui se terminera par la déclaration de l'athéisme en 93 : déclaration prodigieuse, qui atteste, et l'exécration qu'inspire la théocratie, et la force extraordinaire que l'esprit humain a retrouvée; car, pour se croire capable de mener sans Dieu les sociétés, quelle puissance nouvelle ne doit-il pas se sentir, lui qui, dans l'antiquité, ne les gouverna jamais que par l'intervention du ciel! déclaration prodigieuse, qui, en niant Dieu, est peut-être la plus éloquente proclamation de

(1) Fleury, *Discours* VII, 12.

l'origine céleste du christianisme, puisque, sans le pouvoir surnaturel du christianisme, l'esprit humain n'aurait point reconquis les forces par le sentiment desquelles il s'abuse jusqu'à penser qu'il ne relève que de lui-même! déclaration épouvantable cependant, qu'on aurait prévenue, ainsi que les blasphèmes, l'incrédulité, le panthéisme, les violences populaires, les déchirements de l'Église par la réforme, l'effroyable extermination des Albigeois, tant de supplices d'hérétiques livrés aux flammes, enfin tous ces fléaux et ces opprobres, devant lesquels pâlissent quelquefois les horreurs du paganisme, on les aurait prévenus, dis-je, si, dès le XII^e^ siècle, on eût commencé à détruire peu à peu la théocratie, à mesure que l'esprit humain renaissait; si l'Église se fût successivement réformée avec les progrès de la civilisation.

Or, maintenant que la révolution française a tout fait d'un seul coup, quel esprit de vertige nous pousse à restaurer ce régime de désordre et de malheur, ce régime, vrai enfer de l'Église sur la terre, et qui l'aurait mille fois engloutie, si elle pouvait disparaître avant la fin des temps; ce régime inconcevable sous le christianisme, s'il n'avait été nécessaire au christianisme pour anéantir la vieille société et lui enlever l'homme? Y songer seulement, n'est-ce pas un délire, en face d'un pareil triomphe de la raison et de la liberté? mais un délire fatal, qui porte les générations présentes à confondre le christianisme avec ce régime, à leur inspirer pour l'un l'insurmontable aversion qu'elles ont pour l'autre, à les persuader que tout homme qui se dit revêtu d'un pouvoir surnaturel est un despote; que toute révélation doit envahir, dévorer la nature, et, dans la soif de Dieu qui les travaille, obliger les âmes,

pour se satisfaire et rester libres, de se détruire et de s'abîmer en lui? Déjà l'exemple a été donné jusque dans le sanctuaire, et M. Lamennais aura des imitateurs si le clergé ne renonce au plus tôt à ses prétentions contre-révolutionnaires, s'il ne comprend vite que la société nouvelle est la société propre du christianisme, que les ministres de la religion n'ont aucun droit dans l'État, et que le seul ascendant qui leur soit désormais possible est l'ascendant moral des lumières et des vertus.

Que manquait-il à l'Église dans le premier âge de son existence, lorsque, agissant encore hors des lois et du pouvoir temporel, elle attirait à elle le genre humain par un charme invincible? que lui manquait-il, sinon un pouvoir qui ne la persécutât point et des lois qui traitassent l'homme comme elle le traitait elle-même; qui, au lieu de se l'assujettir, reconnussent l'union intérieure, directe, où il est avec Dieu, et ne frustrassent point Dieu de sa souveraineté sur lui? Un tel pouvoir, de telles lois, règnent aujourd'hui en France; et où rencontrer même plus de faveur que dans le gouvernement actuel? Eh bien! ce qui manquait alors à l'Église, et dont elle jouit maintenant, ne lui suffit-il plus? A-t-elle donc changé de constitution? a-t-elle vieilli comme les œuvres de l'homme? ou faut-il croire avec de Maistre et autres théologiens de la même force, qu'elle ait son enfance, sa jeunesse, les accroissements des choses qui naissent, se développent et périssent? Ne serait-ce pas assimiler son être surnaturel aux êtres de la nature et l'anéantir? Dès le premier instant, l'Église fut ce qu'elle doit toujours être. Le temps ne lui ajoute pas plus qu'il ne lui retranche; elle subsiste immuable parmi les universels changements qu'autour d'elle il opère sans cesse.

Mais elle n'agit pas toujours également ; jadis elle ne s'adressa guère qu'aux nations romaines, les autres étant encore trop grossières, et elle n'embrassa que le côté religieux de l'homme, parce que le côté social était sous la domination de l'État. Aujourd'hui que ce côté est dégagé en France, en Amérique, qu'il va bientôt l'être chez les autres peuples chrétiens, et que les civilisations s'étendent jusqu'aux limites du monde, enfin que l'homme est rendu à lui-même dans plusieurs pays, et presque dans tous capable d'être évangélisé, l'Église va déployer sur la terre entière sa puissance régénératrice. S'il lui faut la civilisation moderne, cette civilisation, fruit du retour intérieur à Dieu, ne peut, de son côté, grandir ni même durer sans l'Église, à qui seule il est donné d'épurer, de maintenir ce retour, principe premier de la force et du progrès. Abandonnée à elle-même, non seulement notre civilisation périrait, mais, en périssant, elle inonderait le monde d'un déluge de vices, tel que l'empire romain en offrit à peine l'ombre. Qu'on se figure les sciences, les arts, l'industrie, dans cet incomparable essor, n'étant que des instruments de corruption, livrant à l'homme, pour se pervertir, la puissance et la fécondité de la nature ; chaque jour créant de nouveaux aliments au luxe, à la mollesse ; les raffinements se multipliant sans fin ; les villages, les villes, les peuples lancés d'un bout de l'univers à l'autre sur les chemins de fer, les bateaux à vapeur, et bientôt peut-être sur les ballons ; le mélange continuel de tant de millions de personnes de tout sexe, de tout âge, de toute condition, ravies aux freins des habitudes particulières, des impressions du lieu natal, des mœurs du pays, et roulées ensemble sur le globe, comme les flots dans l'Océan, les imaginations exaltées, bouleversées.

tous les désirs irrités, incandescents, les jouissances, la grande affaire ou plutôt la fureur de la vie, dans cette dépravation toujours croissante, chacun ayant, pour hâter la sienne, la dépravation des autres; voilà l'infaillible sort de l'espèce humaine si l'Église ne marchait avec elle pour la soutenir dans les éternels principes de l'ordre, en lui prêtant l'infatigable assistance de son pouvoir surnaturel. Depuis quelque temps rien peut-être n'est mieux senti que la nécessité de la religion véritable pour défendre la civilisation contre elle-même. Aussi l'Église n'a-t-elle plus qu'un seul ennemi réel, dangereux, et cet ennemi, c'est le clergé, qui la perd par son ignorance et ses préjugés, en s'obstinant à la supposer contraire à la société nouvelle, et incapable de vivre avec les gouvernements libéraux. Que le clergé comprenne et professe la civilisation moderne, je ne dis pas que tout le monde se fera à l'instant catholique, mais j'affirme hautement que tout le monde cessera d'attaquer le catholicisme.

MÊME SUJET.

Depuis trente ans la France donne le spectacle le plus singulier. Le clergé, le gouvernement et la nation veulent la renaissance de la religion, et la religion semble toujours moins que jamais près de renaître. Le clergé s'en prend au gouvernement, le gouvernement s'en prend au clergé, la nation s'en prend à tous les deux. En ce moment le clergé accuse l'université d'élever les générations dans l'incrédulité, et il demande l'enseignement; l'université accuse le clergé de vouloir

l'enseignement afin de les élever dans la superstition et l'intolérance, c'est-à-dire dans les préjugés de l'ancien régime. La chambre des pairs s'est en partie prononcée pour le clergé, la chambre des députés paraît devoir se prononcer entièrement pour l'université. Si le clergé l'emporte, il verra l'opposition qu'il a déjà soulevée grandir chaque jour. S'il est vaincu, ou il continuera de réclamer, et l'opposition se continuera aussi, et pourra devenir terrible; ou il ne réclamera plus, et l'opposition cessera également. Voilà ce qu'il peut attendre de mieux. L'opinion ne lui sera point hostile, mais il ne séduira point les esprits à la foi : si l'éducation lui était confiée, non seulement il ne les séduirait pas, mais il les révolterait contre lui. La religion étant ou paraissant imposée, rencontrerait dans les enfants une indocilité haineuse et méprisante. Ceux dont on triompherait, assaillis et vaincus par les idées nouvelles, lorsqu'ils entreraient dans le monde, abandonneraient, avec les idées anciennes, les croyances qu'ils auraient reçues avec elles. La jeunesse, maintenant flottante, sans passions, deviendrait rapidement ennemie, et, comme au XVIII^e^ siècle, se cuirasserait d'incrédulité.

Le christianisme ne reprendra l'empire des âmes qu'autant qu'il sera présenté selon les idées modernes. Si jadis, malgré toutes les puissances, il emporta le monde alors civilisé ou capable de l'entendre, c'est qu'il parlait le langage des temps. De quoi se tourmentait l'esprit humain, lorsque parut Jésus-Christ? de la recherche du souverain bien ou du bonheur, qui consiste dans la jouissance du souverain bien. Épicure l'avait mis dans les sens ou le plaisir physique, Aristote dans la science ou le plaisir de l'esprit, Zénon dans la vertu ou le plaisir de résister au vice; Platon en Dieu,

c'est-à-dire dans le plaisir de le posséder. Pendant que les philosophes disputent, que se passe-t-il dans la société? Le luxe, la mollesse, le vice, l'ennui, le dégoût, le malaise, enfin les souffrances morales travaillent les riches. La misère, l'esclavage, les souffrances corporelles travaillent les pauvres. Partout le malheur, partout la soif de la félicité!

Que fait le christianisme? Il donne raison à Platon, à la vraie philosophie, place en Dieu le souverain bien, s'offre comme le moyen de l'obtenir, et il entraîne les peuples.

Au renouvellement des lettres, un autre besoin ardent, irrésistible, se joint au premier, c'est de connaître les lois de l'univers, les secrets de la nature, avec la persuasion de réussir. L'Église d'abord le combat : la physique grossière des anciens, en particulier d'Aristote, est venue prêter son appui au récit de la Genèse. Bientôt cependant le clergé, du moins ceux de ses membres qui le guident par leur ascendant, comprennent que Moïse a parlé suivant les apparences, et qu'il n'a point songé à rédiger un cours de sciences naturelles, *mundum tradidit disputionibus eorum*, et l'Église contracte la plus magnifique alliance avec le cartésianisme.

Enfin éclate la passion de la liberté, de l'égalité, du bien-être social, de la perfectibilité indéfinie sur la terre. Cette passion agite plus que celle de connaître la nature matérielle, elle transporte presque autant que la passion du bonheur dans la vie future; comme celle-ci, elle enveloppe tous les hommes, au lieu que la passion de pénétrer l'univers physique n'atteint que les esprits cultivés.

Eh bien! le christianisme est obligé de la satisfaire

aussi : la lutte que le clergé soutient depuis le commencement du XVIIIe siècle, il ne la soutient que contre ce besoin indomptable. Pour l'étouffer il faudrait qu'il commençât par anéantir le christianisme, puisque ce besoin vient de la nature, que le christianisme a réparée. La déclaration des droits naturels de l'homme n'est autre chose que la promulgation sociale de l'Évangile. Elle achève l'établissement du christianisme, pour lequel il n'a pas fallu moins de dix-huit siècles.

D'abord il s'est fait dans l'ordre religieux, c'est-à-dire que l'homme, par l'effet de la chute originelle, tombé dans le polythéisme et l'idolâtrie, ou séparé religieusement de Dieu, a été relevé à Dieu en religion; puis cet établissement s'est fait dans l'ordre politique, c'est-à-dire que l'homme, par l'effet encore de la chute originelle, tombé sous l'empire absolu de la société, ou séparé civilement de Dieu, a été relevé à Dieu en politique. A l'idolâtrie, au polythéisme, qui, par un côté, s'interposent entre l'homme et Dieu, le christianisme a substitué l'adoration en esprit et en vérité d'un Dieu immatériel, laquelle, par le même côté, réunit intérieurement, immédiatement l'homme à Dieu. A l'empire absolu de l'État sur ses membres, empire qui, par un autre côté, s'interposait entre l'homme et Dieu, puisque l'État, en dominant ainsi l'homme, s'en constituait le Dieu, à cet empire, dis-je, le christianisme a substitué la liberté et l'égalité sociales, qui, par le même côté, réunissent intérieurement, immédiatement, l'homme à Dieu. Elles supposent que Dieu est le maître de l'homme, que l'État n'a plus sur l'homme que le pouvoir nécessaire pour le maintenir sous la souveraineté de Dieu, c'est-à-dire dans la liberté et l'égalité; et, réduit à ce pouvoir subalterne, l'État confesse le suprême pouvoir de Dieu.

Ce qu'on appelle la souveraineté populaire, c'est l'exercice du pouvoir et non le pouvoir lui-même. Le roi constitutionnel des Français ne relève pas moins de Dieu que l'absolu Louis XIV; ce qu'il tient du peuple, c'est la portion de l'exercice de ce pouvoir que la Charte lui a conférée. Tandis que Louis XIV relevait ou était supposé relever seul de Dieu, que toutes les autres autorités et la nation relevaient ou étaient supposées relever de lui, toutes les autres autorités et la nation relèvent de Dieu aussi bien que Louis-Philippe. Qu'a donc d'impie, d'anarchique, d'anti-chrétien, un régime qui retire, autant qu'il est possible ici-bas, le genre humain de la dégradation où son péché l'avait précipité? Le pouvoir du mari sur sa femme, des parents sur leurs enfants, des instituteurs sur leurs élèves, ils le puisent aussi en Dieu, s'élevant intérieurement, directement, par leur raison à la raison divine, unique pouvoir essentiel, primitif, et l'exercice ils l'empruntent de ceux à qui il appartient. La femme le transfère à l'homme qu'elle épouse; les enfants, par leur naissance, le donnent à leurs parents; les parents le délèguent aux instituteurs de leurs enfants. Tel est le sens des paroles de saint Paul : Tout pouvoir vient de Dieu (1).

Les générations, pour se convertir à l'Évangile en religion, n'attendent que la conversion du clergé à l'Évangile en politique. Le reproche d'incrédulité qu'il leur adresse sur le premier point, elles le lui renvoient sur le second. Leur foi chrétienne civile n'est, en son genre, ni moins puissante ni moins héroïque que la foi chrétienne de l'Église naissante. Elle balaie du monde le judaïsme et le paganisme civils, comme l'autre en balaya le judaïsme et le paganisme religieux. Elle

(1) *Non est potestas nisi à Deo.* Rom., XIII, 1.

marche aussi sur les abîmes, transporte les montagnes, domine les éléments ; elle a abreuvé la France, l'Europe, du sang de ses martyrs, et s'il le faut, elle en abreuvera le globe entier. Cette foi, loin de repousser l'autre, l'appelle de toutes ses forces, parce que, n'embrassant qu'un côté de l'homme, elle ne peut seule le gouverner et le contenter : leur séparation déchire les âmes ; et ces cris violents et universels qui s'élèvent contre le clergé, et que le clergé croit dirigés contre son existence, ne lui sont que les plus pressantes sollicitations de se déjudaïser et de se dépaganiser. Qu'il se fasse chrétien, mais qu'il ne simule point de l'être pour se plier aux conjonctures, qu'il entre franchement dans la cité nouvelle, et à l'instant le combat cesse. Cette presse périodique qui le frappe sans relâche, et qu'il redoute tant, deviendra un auxiliaire dans la conquête des âmes. Que s'il importe au bien public que l'éducation d'une partie de la jeunesse lui soit commise, on l'en chargera.

Au reste si, comme il l'assure, elle n'est pas élevée dans la connaissance et la pratique de la religion, à qui surtout la faute ? Qui, dans les établissements universitaires, dispense l'enseignement religieux, si ce n'est le clergé par ses aumôniers ? S'ils comprenaient le christianisme et qu'ils sussent le présenter, qu'importerait ce que peuvent débiter les professeurs de philosophie et d'histoire dont on se plaint ? La philosophie et l'histoire les plus élevées, les plus saisissantes, ne sont-elles pas dans le christianisme, où la raison, soutenue et nourrie par la révélation, trouve la science de l'homme, de Dieu et de l'ordre des choses humaines, et de plus, aujourd'hui, la science de la liberté ? Ne connaît-on pas quelque collége où l'instruction religieuse,

donnée comme il convient, réussit parfaitement? Que si elle échoue dans les autres, c'est sans doute qu'elle ressemble à celle que trop souvent on entend dans les chaires ou qu'on voit dans les livres : ramas d'inepties scolastiques, d'extravagances romantiques, ou de déclamations contre le renouvellement du monde, et où le christianisme paraît un système de servitude et d'abrutissement superstitieux. Les aumôniers seraient-ils entravés dans l'exercice de leurs fonctions? Les mettrait-on dans une position inférieure relativement à celle des professeurs? Alors qu'ils réclament, et le clergé avec eux; mais aussi qu'ils se montrent dignes de l'indépendance et des avantages qu'on leur refuse, et ils se les feront certainement donner.

Quand enfin ouvrira-t-on les yeux sur la vanité des efforts pour ramener l'ancien régime? Qui peut se flatter de le prêcher avec plus de succès que les auteurs du *Génie du christianisme*, de la *Législation primitive*, *Du pape*, de l'*Essai sur l'indifférence*, de la *Défense du christianisme?* Eh bien! non seulement ils n'ont rien obtenu, mais ils s'avouent eux-mêmes subjugués par la civilisation moderne. Dans l'ouvrage (1) où M. de Lamennais proclame sa défaite, il montre M. de Chateaubriand proclamant la sienne. « La société, telle qu'elle est aujourd'hui, dit le dernier, n'existera pas : à mesure que l'instruction descend dans les classes inférieures, celles-ci découvrent la plaie secrète qui ronge l'ordre social depuis le commencement du monde; plaie qui est la cause de tous les malaises et de toutes les agitations populaires. La trop grande inégalité des conditions et des fortunes a pu se supporter tant qu'elle a été cachée d'un côté par l'ignorance, de l'autre par l'organisation factice de la

(1) *Affaires de Rome*, p. 180.

cité; mais aussitôt que cette inégalité est généralement aperçue, le coup mortel est porté.

» Recomposez, si vous le pouvez, les fictions aristocratiques; essayez de persuader au pauvre, quand il saura lire, au pauvre à qui la parole est portée chaque jour par la presse de ville en ville, de village en village; essayez de persuader à ce pauvre, possédant les mêmes lumières, la même intelligence que vous, qu'il doit se soumettre à toutes les privations, tandis que tel homme, son voisin, a, sans travail, mille fois le superflu de la vie; vos efforts seront inutiles. Ne demandez point à la foule des vertus au-delà de la nature.

» Le développement matériel de la société accroîtra le développement des esprits. Lorsque la vapeur sera perfectionnée; lorsque, unie au télégraphe et aux chemins de fer, elle aura fait disparaître les distances, ce ne seront pas seulement les marchandises qui voyageront d'un bout du globe à l'autre avec la rapidité de l'éclair, mais encore les idées. Quand les barrières fiscales et commerciales auront été abolies entre les divers États, comme elles le sont déjà entre les provinces d'un même État; quand le *salaire*, qui n'est que l'*esclavage* prolongé, se sera émancipé à l'aide de l'égalité établie entre le producteur et le consommateur; quand les divers pays, prenant les mœurs les uns des autres, abandonnant les préjugés nationaux, les vieilles idées de suprématie ou de conquête, tendront à l'unité des peuples; par quel moyen ferez-vous rétrograder la société vers des principes épuisés? Bonaparte lui-même ne l'a pu : l'égalité et la liberté, auxquelles il opposa la barrière inflexible de son génie, ont repris leur cours et emportent ses œuvres; le monde de force qu'il créa s'évanouit; sa race même a disparu avec son fils. La lumière qu'il fit n'était qu'un météore...

» Un avenir sera, un avenir puissant, libre, dans toute la plénitude de l'égalité évangélique; mais il est loin encore, loin au-delà de tout horizon visible. On n'y parviendra que par cette espérance infatigable, incorruptible au malheur, dont les ailes croissent et grandissent à mesure que tout semble la tromper ; par cette espérance plus forte, plus longue que le temps, et que le chrétien seul possède (1). »

Cette confession du christianisme social est d'autant plus importante qu'elle est arrachée par la force de la vérité. Elle respire une tristesse, du moins au commencement, qui contraste avec la grandeur et la beauté de l'avenir qu'elle annonce. Est-il défendu de penser que MM. de Bonald, de Maistre, Frayssinous, eussent suivi ou donné l'exemple, s'ils avaient assez vécu ?

J'entends : M. de Lamennais, en venant à la liberté, est-il resté catholique ? Non. Mais écoutez. « Jusqu'à l'époque, dit-il, où Rome exigea de moi un acte qui, à tort ou à raison, blessait ma conscience, je m'étais appliqué avec le soin le plus attentif et la sincérité la plus parfaite à me renfermer dans les bornes de la plus stricte orthodoxie, ne me permettant, en dehors des doctrines enseignées, aucun examen dont ces doctrines mêmes ne fussent le dernier critérium. Mais quand je me vis contraint de renoncer ou à ce critérium ou à ce que ma conscience me représentait comme un devoir sacré, je dus, pour sortir de l'anxiété où me jetait cette opposition douloureuse, sonder les bases de l'autorité qui avait été ma règle jusque là (2). »

Or, l'autorité qui avait été jusque là sa règle n'est point l'autorité que Jésus-Christ délégua à saint Pierre

(1) *Essai historique sur la littérature anglaise*, t. II, p. 391. — (2) *National* du 4 mars 1841.

et à ses successeurs pour être le centre de l'unité et pour faire exécuter les canons, car celle-ci s'accorde fort bien avec la liberté. L'autorité dont il parle, c'est l'autorité née de la barbarie au moyen-âge, cette autorité qui renverse toutes les autres sur la terre, qui anéantit la raison, et qui prétend gouverner le genre humain aveuglément, violemment, comme si elle émanait du Dieu brute de Spinoza. Parce qu'il confondait l'une avec l'autre, il les a toutes les deux reniées en voulant s'affranchir de la dernière.

Il ne faudra pas toujours l'invention de l'omnipotence papale pour conduire à l'apostasie ceux qui veulent rester libres. Quelquefois la moindre chose blessant les droits de l'homme, l'esprit, les mœurs de notre civilisation, par exemple, un pèlerinage, comme naguère à Trèves, suffira.

La chute de M. de Lamennais, par là si instructive, l'est beaucoup plus encore, en ce qu'elle dévoile la racine du mal. Pendant vingt ans il se fit l'athlète fougueux d'un pouvoir dont il n'avait pas, dit-il, *sondé les bases*, ignorant ainsi sur quoi il portait, ne sachant ce qu'il était. Incessamment on crie ou l'on insinue que l'Église est perdue tant qu'elle ne sera pas redevenue loi de l'État, le clergé redevenu propriétaire, la censure des livres rétablie, la liberté de la presse supprimée avec la liberté des cultes, les anciens couvents autorisés, toutes les superstitions des temps d'ignorance remises en honneur et en pratique, enfin tant qu'il subsistera quelque vestige de la révolution française; je demande si on a mieux sondé les bases de l'Église que M. de Lamennais celles de la papauté, si on ne prend pas aussi l'Église de la barbarie pour celle de Jésus-Christ. Est-ce donc le talent qui manque? nullement, c'est

l'application. Or, l'intelligence quelle qu'elle soit est impuissante sans le travail, de même que le travail sans l'intelligence.

Le clergé, il est vrai, se plaint d'être étouffé par la servitude, un des articles organiques du concordat interdisant *tout concile national ou métropolitain, tout synode diocésain, toute assemblée délibérante, sans la permission expresse du gouvernement.* Cependant veut-il que la tenue des conciles lui soit arbitrairement livrée, que, dans l'État, s'élève et agisse une puissance indépendante de l'État? Que s'il ne le prétend point, alors pourquoi ne demande-t-il pas qu'ils soient établis par une loi, de manière que, sur une ordonnance du roi, ils s'ouvrent périodiquement comme les chambres et les conseils des communes et des départements, par exemple, les conciles diocésains tous les ans, les conciles métropolitains tous les deux ans, et le concile national tous les trois ans? Sans doute au moment où la délibération publique existe partout dans la société, il est étrange qu'elle soit bannie de l'Église, où elle régna si longtemps et dont elle est l'âme, parce qu'on n'y doit rien faire que par la liberté, la persuasion et la douceur. Mais si le clergé la demandait avec les mêmes instances que l'enseignement, il est probable qu'il en jouirait bientôt.

SUR UN ÉCRIT INTITULÉ :

DES RELIGIONS DE L'AVENIR (1832) (1).

Nous sommes dans une révolution qui arrache le monde de ses fondements pour le placer sur des fonde-

(1) Par Edgar Quinet.

ments opposés. C'est ce qui la distingue de toutes celles qui l'ont précédée. Jusqu'ici les révolutions n'ont fait qu'élever, abattre les sociétés ou changer leurs formes diverses, sans toucher à leur base, qui était l'empire absolu des institutions sur l'homme. C'est cet empire que détruit la révolution présente pour faire régner la raison, et asseoir sur elle la société. Les institutions ne sont point exclues ; mais au lieu de dominer la nature, comme auparavant, elles provoqueront, elles garantiront sa liberté : ce qui exige que les anciennes soient abolies, et qu'il s'en forme de nouvelles ; car les institutions qui ravissaient à l'homme ses droits naturels ne sauraient lui en fournir la jouissance. Or, comment le christianisme, qui, tout revêtu du moyen-âge, ou ne travaillant qu'à le revêtir, après l'avoir dépouillé, semble, plus encore que les autres institutions du passé, respirer la servitude, ne paraîtrait-il pas devoir s'engloutir dans cette grande ruine ? Entendez aussi sans cesse retentir des prophéties qui annoncent sa fin prochaine.

« Si le catholicisme, dit M. Quinet, doit vivre aussi » longtemps que le type de nos sociétés occidentales, » pourtant un jour ce type périra, et avec lui le culte » fait pour lui. » Nul doute que si le catholicisme est fait pour les sociétés occidentales, c'est-à-dire pour la société européenne au moyen-âge, ils ne doivent tomber ensemble. Les ultramontains, il est vrai, l'identifient avec le régime du moyen-âge. Mais comme ce régime consiste dans le monachisme et la théocratie, si le catholicisme n'est rien de plus, il faut retrancher cinq siècles de son existence, et avouer qu'il ne fut connu ni des apôtres ni de Jésus-Christ.

Mais non, il n'est pas là tout entier, ou plutôt il n'y est point du tout, puisqu'il ne s'y trouve que par le plus

affreux pervertissement. A quoi se réduit cette religion, considérée comme institution? au sacerdoce et aux sacrements tels qu'ils existent dans l'Église catholique, hors de laquelle le christianisme n'est qu'un mot. Et qu'est-ce que le sacerdoce et les sacrements ? c'est le pouvoir donné à qui le désire et qui en est digne par ses lumières et ses vertus, de purifier et de renforcer l'âme, de la retirer de l'ignorance et du vice, en l'arrachant à la domination des sens et l'élevant intérieurement à Dieu, d'où elle a été précipitée par la chute originelle, c'est-à-dire que c'est le moyen de rendre à la raison son antique énergie et de rétablir son règne. Or, quoi de plus opposé au moyen-âge, qui est la mort même de la raison?

Comment donc, direz-vous, ce régime est-il sorti du catholicisme? Par une suite de ce que le catholicisme a pratiqué pour nous renouveler socialement. Obligés de nous soustraire à l'état juif et à l'état païen, il nous a commandé la fuite de tout et de nous-mêmes, et l'amour exclusif de l'être souverainement parfait : ce qui a produit cette mysticité monacale et théocratique, où nous étions supposés morts à la nature et ne vivre que surnaturellement en Dieu ; mais notre raison, ainsi rappelée par le côté civil à la raison éternelle, à laquelle jusqu'alors elle n'avait été rappelée que par le côté religieux, notre raison, ayant retrouvé ses forces, a enfanté la société libre.

Cause de ce régime, le christianisme a paru se confondre et périr avec lui, tant que la société libre, pour laquelle seule il est fait, n'était point constituée. Mais aujourd'hui qu'elle commence de l'être, il va secouer le moyen-âge et entrer dans l'ordre nouveau pour y présider éternellement. Ainsi, loin d'avoir à craindre cette universelle dissolution, c'est par elle qu'il sera dégagé

de ce qui l'obscurcit et l'empêche de se déployer. Pour qu'il dût crouler avec tout le reste, il faudrait qu'il cessât d'être nécessaire à l'homme, c'est-à-dire que l'homme fût entièrement régénéré d'âme et de corps, exempt d'ignorance, de vice, de maladie et de mort, ou bien qu'il reculât à l'état sauvage; car, dans ce cas, le christianisme, qui ne peut le saisir que lorsqu'il a été dégrossi par une civilisation profonde, n'ayant aucune prise sur lui, serait sans objet. Mais il ne nous est pas plus donné de rétrograder que de parvenir ici-bas à la perfection. Par chaque progrès accompli, poussés avec une force invincible à un progrès nouveau, nous tendons continuellement et indéfiniment à cette perfection, comme à une limite dont nous devons toujours approcher sans jamais l'atteindre. Et ce n'est pas au moyen-âge seulement que le catholicisme est destiné à survivre, c'est aux sociétés du monde entier; et la révolution qui emporte la vieille Europe ira bientôt de ses flots impétueux battre et pulvériser l'antique Asie. Culte de raison, renouant le lien commun des humains avec Dieu et des humains entre eux, c'est dans la même église et la même société que le catholicisme doit réunir tous les peuples du globe.

« Lorsque de nos jours, poursuit l'auteur, un homme » de génie rendit au catholicisme une partie de sa vie, » ne trouvant rien autour de lui, il fallut qu'il allât » jusque dans les déserts de l'Amérique recueillir à la » hâte des bruits, des formes, de quoi rajeunir pour un » jour son culte suranné... Ce qu'un homme a fait à » l'aventure, l'humanité le fera après lui : quand elle » sentira en elle la venue d'une ère religieuse, elle ira » se reconstruire sur le plan des Cordilières. »

M. de Chateaubriand, car c'est de lui, j'imagine,

qu'on veut parler, a si peu rendu au catholicisme une partie de sa vie, qu'il l'a tué autant qu'il était lui, puisqu'il n'a travaillé qu'à en perpétuer la corruption. Sauf ce qui regarde les établissements de charité et quelques considérations politiques, le *Génie du christianisme* n'est guère que le génie de la superstition et de la théocratie. Ajoutez qu'en considérant la religion chrétienne comme système littéraire et ressort des drames et des romans, il l'a frappée, contre son intention sans doue, d'une dégradation sans égale. Jusque là, comme on cherchait en elle, même dans ses plus horribles abus, des remèdes aux maux de l'humanité, on ne cessait de l'honorer tout en la pervertissant. Mais en faire une source d'amusements! et d'amusements presque toujours coupables! n'est-ce pas la vouer au dernier mépris? Aussi, quels étranges disciples lui a conquis ce prétendu restaurateur! Il ne s'agit point, à leurs yeux, pour être catholiques, de croire et de pratiquer le catholicisme, mais de croire au romantisme, de lire les ouvrages et de fréquenter les spectacles romantiques!

« L'idée de Dieu, ajoute M. Quinet, telle que la terre » peut la produire, ne sera pleinement achevée que » lorsque, toutes les traditions humaines s'y étant peu à » peu amassées, et le type éternel de tous les points de » l'univers s'y trouvant déposé, chaque île dans ses flots, » chaque climat dans sa zone, chaque mont dans sa » chaîne, pourra dire de lui, par l'organe d'un peuple : » Il est né dans l'Orient; il a grandi en Perse; il est » venu en Judée, dans le Caucase, dans les Alpes; il a » passé par mon chemin; il a bu de mes sources et » dormi sous mes ombres; et maintenant la terre a en- » fanté son Dieu. »

Si la magie des mots pouvait remplacer la raison, ce

passage ne laisserait rien à désirer. Mais comme il n'en est pas ainsi, nous sommes forcé d'avouer qu'il serait difficile d'écrire quelque chose de moins fondé, pour employer l'expression la plus douce. Quoi, depuis la venue du Christ, l'idée de Dieu, telle que la terre peut la produire, c'est-à-dire, sans doute, telle que l'homme peut la concevoir, n'est pas achevée! Dites donc ce qui lui manque. Pour le chrétien, Dieu, c'est l'être souverainement parfait, qui a créé l'univers et l'homme par sa puissance, qui les régit par sa sagesse et les conserve par sa bonté. Dans sa puissance sans borne il renferme tout; mais cette plénitude ne serait que le vague, le chaos, si elle n'était soumise à l'ordre ou déterminée. De là, la sagesse, l'intelligence infinie, où se trouvent les raisons des choses, qui fixent, distinguent, arrangent ce qui est dans la puissance, à laquelle, par conséquent, la sagesse est égale. Mais cette égalité, qu'est-elle que la bonté parfaite? Être parfaitement bon, c'est n'avoir rien qui ne soit raisonnable, et avoir tout ce qui l'est, c'est posséder une sagesse et une puissance infinies. Et c'est ainsi que Dieu doit être conçu sous l'indivisible idée d'unité et de trinité.

Si on remarque en même temps que l'unité et la trinité sont le fondement de toute conception, puisque, pour comprendre une chose, il faut non seulement qu'elle soit, mais qu'elle soit d'une certaine manière, c'est-à-dire déterminée, et que cette détermination réponde à tout ce qu'est cette chose, on verra que cette idée d'unité et de trinité sous laquelle se présentent Dieu et la conception, répondant à la racine même de l'être et de la pensée, est le plus haut terme où l'esprit puisse s'élever, et que Dieu lui-même ne saurait se concevoir autrement, sans quoi la raison, ce fond com-

mun des intelligences, se démentant, toute connaissance serait impossible.

Or, c'est cette idée néanmoins que M. Quinet prétend devoir se perfectionner sur les Cordilières ; sans doute, par les Patagons et les Amazones ! Voilà dans quels écarts la manie de n'étudier la religion que dans des impressions poétiques jette des hommes de science et de talent. Il est curieux de les voir, eux, pour qui le christianisme n'est plus à la hauteur des temps, demander aux pensées de l'enfance du monde le culte qu'ils veulent lui substituer. Mais c'est ce qui fait la gloire de cette religion, ce qui prouve qu'elle est tellement complète, tellement la dernière de la terre, qu'on ne peut tenter d'y ajouter qu'en détruisant les idées mêmes de perfection qu'elle a suscitées, qu'en s'enfonçant de nouveau dans la grossièreté ou la dégradation dont elle nous a retirés.

SUR UN ÉCRIT RELATIF A UNE RELIGION NOUVELLE (1831).

L'auteur rejette le christianisme, parce que, suivant lui, les évangiles, d'ailleurs souvent remaniés, sont des ouvrages apocryphes fabriqués au IIe siècle, et le Christ un personnage imaginaire. Cependant il admet la nécessité d'un sacerdoce pour un enseignement moral permanent, pour la célébration du culte et pour le soulagement de l'infortune ; et il se demande si, avec les dogmes de la religion naturelle et quelque autre élément, il ne serait pas possible de former une religion satisfaisante.

Il semble que reconnaissant la religion naturelle et pensant qu'elle ne suffit point, puisqu'on avoue qu'un sacerdoce, et même un autre élément sont indispensables, il ne s'agit, pour arriver à la véritable religion, que de savoir quels doivent être ce sacerdoce et cet élément.

Dieu, dit l'auteur, *ne suffit-il pas à l'univers?* Oui, Dieu suffit à l'univers. Aussi le christianisme n'a-t-il pour but que de le lui rendre et de le lui conserver.

C'est l'ignorance, l'erreur, l'idolâtrie et le despotisme qui avaient enlevé Dieu à l'univers, c'est-à-dire à l'homme. Mais l'ignorance, l'erreur, l'idolâtrie et le despotisme, d'où venaient-ils, sinon de l'affaiblissement de notre esprit? et comment notre esprit pouvait-il s'être affaibli, qu'en se séparant de l'esprit souverain?

Ce qui fait la force de notre esprit, ce sont les idées générales, qui renferment les raisons et par conséquent les connaissances des choses. Ces idées, qui le constituent, subsistent naturellement en lui; mais elles n'y ont qu'une existence créée ou secondaire : c'est en Dieu seul qu'elles sont incréées et absolues. L'espace ne nous permettant point de développer ceci, rendons-le sensible par une comparaison. Je suppose qu'un cercle, d'un pied de diamètre par exemple, devienne capable de penser, ou de se replier sur soi pour se saisir, car c'est en cela que consiste la pensée; il verra qu'il est une courbe dont tous les points sont également distants d'un point intérieur qui en est le centre; que cette propriété, qui fait son essence, ne lui est point exclusive, et appartient à tous les cercles dont le diamètre est moins ou plus d'un pied, lesquels sont en nombre infini; que bien qu'appartenant également à tous, elle

est néanmoins indépendante de tous, et subsiste en elle-même, immuable, éternelle. Il verra donc que c'est dans cette propriété qui existe hors de lui, indépendante de lui, qu'il se saisit et s'entend ; mais que c'est parce qu'il la possède et qu'elle fait son fond, qu'il peut s'élever et se connaître en elle, et que s'il arrivait, ou qu'il ne la possédât point en soi, ou qu'elle n'existât point hors de lui, il ne pourrait plus se saisir et s'entendre, ou penser, et qu'il serait anéanti. Eh bien! chacune de nos idées, et par conséquent notre esprit tout entier est, d'une certaine manière, par rapport à Dieu, qui renferme les propriétés générales ou essences des choses, ce que ce cercle d'un pied de diamètre est à l'égard de la propriété qui fait son essence. Ces idées sont en nous, faisant le fond de notre esprit, et néanmoins elles subsistent en elles-mêmes, hors de nous, immuables, éternelles, formant l'esprit souverain, dans lequel seul notre esprit se saisit et s'entend.

D'où il résulte que nos idées ne sauraient avoir de la force qu'autant que nous sommes unis à Dieu, et que si nous l'étions parfaitement, elles auraient toute celle qui leur est propre. Tel est l'état où l'homme fut créé ; et ce n'est que violemment qu'il en sortit par la chute originelle, qu'enseigne le christianisme et que prouve aussi la raison. Tant qu'il y persista, il eut toutes les connaissances dont il est capable : il connut Dieu, se connut lui-même et connut le monde matériel. Mais aussitôt qu'il s'en écarta, ses idées s'affaiblirent, et il perdit, avec la connaissance de Dieu, celle de soi et de l'univers.

Oui, encore un coup, Dieu suffit à l'homme ; mais il faut que l'homme le possède. Or, qui pouvait lui rendre cette possession qui lui avait échappé ? Voyons.

Les idées étant en Dieu, dans leur source première, et n'étant en nous que dans leur source seconde, il est clair que la force par laquelle nous pensons vient principalement de Dieu : si donc cette force s'est affaiblie, il y a eu surtout diminution dans ce qu'elle tirait de lui ; elle ne peut donc reprendre sa vigueur s'il ne lui fournit le premier et le principal secours. De là le Messie, le Christ, dont la nécessité et la divinité se prouvent philosophiquement, et sans l'histoire. Cependant l'histoire seule et l'expérience peuvent nous apprendre s'il est venu. Or l'histoire le dit et l'expérience le confirme, en montrant que nous avons retrouvé Dieu, nous-mêmes et l'univers. Dieu n'est-il pas déjà adoré dans une grande partie du globe sous l'idée la plus pure ? L'homme ne proclame-t-il pas qu'il est fait à son image, spirituel et immortel comme lui ; qu'il ne reconnaît d'empire naturel sur soi qu'à cet être suprême ; qu'il ne doit obéissance au pouvoir civil et au pouvoir religieux qu'autant qu'ils sont voulus de cet être ou conformes à l'éternelle raison ? La terre et les cieux ne lui révèlent-ils pas leur secret ? Les sciences naturelles sont filles des temps modernes. Ce n'est que de la région des idées générales que l'esprit peut apercevoir les propriétés et les lois générales des êtres ; ce n'est que du sein de Dieu que, planant sur la création, il peut l'embrasser et la pénétrer.

Toutefois, cette possession de la divinité n'étant point entière, et ne pouvant l'être tant que nous ne serons point complétement restaurés, c'est-à-dire dès cette vie, il s'ensuit que nous aurons toujours besoin du Christ ou du sacerdoce catholique, qui le remplace. Et voilà le sacerdoce qu'on désire : il n'en est point d'autre. Qui dit sacerdoce dit une puissance supé-

rieure à la nature, et instituée pour suppléer son infirmité. Sans doute il est loisible au premier venu de se gratifier d'un pouvoir surnaturel ; mais la chose est bientôt vérifiée. Voyez quel autre nous donnerait cet enseignement moral permanent dont parle l'auteur, et qui exige une certitude absolue des vérités essentielles à la conduite de la vie. Serait-ce le sacerdoce protestant ? Mais il n'est que d'hier, et il compte autant de variations que d'instants. Tel est partout l'inévitable sort de tous ceux qui seraient forgés de main humaine. Serait-ce le sacerdoce juif? Il fut, il est vrai, établi de Dieu pour annoncer et pour préparer la venue du Christ. Mais, l'ayant méconnu, il va prophétisant ce qui est arrivé, et ressemble à l'aveugle qui demanderait le jour en plein midi ; au moment qu'il sera frappé de la vérité, il doit s'évanouir et définitivement céder la place au sacerdoce catholique, qui, s'étant saisi du passé en lui, et le liant à l'avenir, représente seul tous les temps. Écoutons son symbole :

Je crois en Dieu, le père tout puissant, créateur du ciel et de la terre ; en Jésus-Christ, son fils unique, qui, pour nous racheter, a pris notre nature, est mort, ressuscité, monté aux cieux, d'où il viendra juger les vivants et les morts ; je crois au Saint-Esprit, à l'Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des fautes, à la résurrection du corps et à la vie éternelle.

Dieu conçu comme trinité, parce qu'en effet la trinité, ainsi qu'il serait aisé de le montrer, est le principe de toute conception, le fondement de la pensée et de l'être, Dieu, dis-je, et l'âme, la dépendance essentielle où l'âme est de Dieu, la corruption et la réparation de celle-ci, le grand avenir de l'autre vie, l'Église catholique moyen de cette réparation et

voie de cet avenir ; tel est ce qu'il propose à croire. Qu'est-ce là qu'un acte de foi à la nature divine, à la nature humaine, aux misères de celle-ci et à leur remède? Et tant que Dieu sera Dieu, et l'homme homme et corrompu, il ne faudra rien de plus, rien de moins.

Écoutez maintenant la pratique : *Tu n'adoreras que Dieu, tu honoreras tes parents, tu ne tueras point, tu ne voleras point, tu ne mentiras point, tu ne te livreras point à la volupté, tu aimeras Dieu de toutes tes forces et ton prochain comme toi-même.* C'est ainsi que l'homme est incessamment rappelé à Dieu par la raison et la vertu, à la raison et à la vertu par Dieu.

Voilà ce que le sacerdoce catholique enseigne aujourd'hui, ce qu'il enseigna hier et ce qu'il enseignera demain. Rien de vrai et de juste dans les pensées et les actions des hommes qui, de près ou de loin, ne coule de cette doctrine. De graves erreurs pourront être mêlées par ce sacerdoce à ces hautes vérités ; mais lui-même il les condamnera d'un côté en les propageant de l'autre. Par exemple, il prétend aujourd'hui que le pape est tout-puissant dans l'Église et qu'il faut adorer le cœur de Jésus-Christ ; mais en récitant le symbole, il ne dit point : Je crois au pape, je crois au cœur de Jésus-Christ ; comme hier, il dit : Je crois à l'Église, je crois à Jésus-Christ ; et il se frappe ainsi d'anathème, et le moment viendra où il sera aussi ardent à dissiper ces erreurs qu'il l'est maintenant à les répandre.

Dans cet enseignement se trouve l'Église catholique, qui renferme les sacrements, dont l'un constitue le sacerdoce, et dont les autres sont les moyens avec lesquels le sacerdoce agit sur l'homme. C'est ici le troisième élément que l'auteur cherche pour former, avec la religion naturelle et le sacerdoce, la véritable religion. Que serait

l'enseignement par lui-même? des paroles battant les oreilles. Pour s'emparer de l'esprit et du cœur, il faut une puissance intérieure qui ait prise sur eux, c'est-à-dire Dieu, avec qui seul ils sont en communication. Dieu produit dans l'esprit et dans le cœur une action ordinaire, naturelle, qui serait suffisante s'ils étaient sains; le sacerdoce, par les sacrements, le détermine à y produire une action extraordinaire, surnaturelle, qui s'ajoute à la première pour la compléter.

C'est donc au sacerdoce catholique qu'il appartient exclusivement de célébrer le culte, puisqu'il n'y a que lui qui ait pouvoir sur l'homme et sur Dieu, et qui puisse entretenir ce commerce de l'un et de l'autre, en rendant l'homme saint et agréable à Dieu. Que peut tout autre prêtre à l'égard du vicieux, du coupable, que de l'exhorter à se corriger? Là finit son vain pouvoir. Le prêtre catholique, au contraire, exige irrémissiblement cette correction comme condition essentielle de la participation aux sacrements, qui aident à l'opérer et qui la sanctionnent. Or, cette participation n'étant que l'accomplissement rigoureux des devoirs chrétiens, il faut ou être exempt de fautes graves, ou n'être plus catholique. Ah! quel pressant besoin le siècle a d'une puissance pareille!

Sans doute c'est le privilége et la merveille de la civilisation moderne que cette alliance de mœurs avec les sciences, l'industrie et les richesses. Rousseau l'avait jugée à jamais impossible, parce que, ne connaissant de constitution sociale que celle de l'antiquité, la cause de cette civilisation lui avait échappé.

Le fondement de la société chez les anciens était un empire absolu qu'elle prenait sur ses membres, auxquels elle ne reconnaissait aucun droit naturel. Par cet

empire, elle donnait aux hommes tel esprit qui lui convenait, selon l'objet qu'elle se proposait, réglant sur ce point religion, gouvernement, conditions, biens, professions, usages, opinions. C'est pourquoi il n'y avait point d'hommes, à parler exactement; il n'y avait que des Juifs, des Egyptiens, des Grecs, des Romains, ouvrage des institutions et non de la nature, à laquelle ils étaient étrangers. Le Juif ne respirait que les pratiques de sa loi; l'Egyptien, l'immobilité de ses coutumes; le Spartiate, les travaux et la guerre; l'Athénien, les arts et les plaisirs; le Romain, la conquête et la domination du monde. Hors de là, ils ne voyaient rien, ils n'étaient rien. Ainsi les anciens peuples formaient comme autant de races particulières, ayant chacune un naturel propre, aussi différent des unes aux autres que de la vraie nature humaine. Évidemment, tout ce qui aurait pu porter les hommes à penser par eux-mêmes, à changer leur condition, leur inspirer des goûts et des besoins différents de ceux que donnait l'institution sociale, eût été mortel à l'État. De là vient que la culture de l'esprit, que les lumières, que l'industrie qui en sont le fruit, et que les richesses, marquèrent toujours la corruption des mœurs et la ruine des empires.

Dans la société actuelle, l'homme jouit de ses droits naturels, et les institutions n'ont sur lui que le pouvoir nécessaire pour les lui assurer. L'esprit social, l'unité nationale, résultent de l'exercice de ces droits, et sont d'autant plus forts que cet exercice est plus vaste et plus fécond. Tout ce qui contribue à développer la pensée rappelle l'homme à lui-même et à la raison et le rend moral. De là cette civilisation inouïe, où les peuples s'améliorent en s'éclairant et s'enrichissant, où la vertu

sera la compagne de la philosophie, des arts et de la fortune : civilisation qui nous paraît toute simple, parce que nous y sommes accoutumés, mais qui passe les conceptions des plus éminents génies, et dont on chercherait inutilement la cause dans l'ordre naturel du monde ; car elle suppose dans la raison une force que la raison n'aurait jamais acquise ni soupçonnée d'elle-même. Ailleurs j'ai expliqué comment par le monachisme et la théocratie le christianisme a rétabli l'esprit humain en le rattachant à l'esprit éternel, et lui a fait produire cette civilisation. Mais ce qui la lui a fait produire pouvant seul la lui faire nourrir et conserver, s'il vient à rejeter le sacerdoce, agent du christianisme, aussitôt d'effrayants symptômes se manifesteront.

En effet, déjà on sollicite la suppression dans la plupart des colléges, et peut-être dans tous, des classes supérieures, c'est-à-dire de l'étude des langues anciennes et de la philosophie, afin de réduire l'instruction à ce qui est strictement nécessaire aux professions lucratives. Le beau moral, qui, révélant à l'âme sa dignité, l'enflamme de l'amour du bien et d'une généreuse et mâle indépendance, le beau, source des grandes pensées et des actions magnanimes, ne mérite point l'attention du libéralisme abandonné à lui-même. A ses yeux, il ne s'agit point de former des citoyens, mais d'apprendre à gagner de l'argent. Que dire de cette soif des jouissances et des spectacles, qui, croissant chaque jour, va se changer en fureur ? Que dire de cette récente prostitution d'hommages et de regrets à un acteur fameux ? Prostitution digne des Romains lorsque de maîtres du monde, que les barbares leur enlevaient, devenus esclaves des histrions, leur âme dégénérée ne poussait plus qu'un cri : *Panem et circenses.*

En Angleterre, l'homme se met à la lettre sur la ligne des animaux, avec lesquels il traite d'égal à égal; et il faut remonter à Caligula pour trouver un exemple de dégradation comparable à celui de les faire ses héritiers par testament. Ajoutez un esprit prétendu philosophique qui a tué la philosophie, et qui, laminant les idées, ronge l'intelligence, se joue de la vérité, et, pervertissant la raison jusque dans sa racine, nous menace des troupeaux de sophistes que flagellait Socrate. C'est là, pour le dire en passant, ce qui contribue à entretenir l'aversion du clergé contre la liberté et la civilisation actuelles. Il croit y voir le débordement du mensonge et du vice, et l'effroyable dépravation où gisaient les peuples lorsque fut publié l'Évangile.

Ce n'est pas tout; l'auteur juge aussi le sacerdoce nécessaire pour soulager le malheur, et il a raison; il faut une classe de la société, qui y soit destinée. Or, voué au service de Dieu, le sacerdoce ne l'est-il pas au service des pauvres, dont Dieu est plus spécialement le père? Mais il ne sera réellement voué au service des pauvres que s'il est réellement voué au service de Dieu, c'est-à-dire que s'il est investi d'un pouvoir surnaturel. Voilà pourquoi la charité est l'apanage du clergé catholique. En France, par exemple, dans l'ancien régime, où il se perdait en faste et en superfluités, une grande partie de ses revenus allait aux malheureux. Cependant les misères ne tombent point sur le corps seul; elles frappent aussi l'âme et bien plus terriblement. Une fortune détruite, un penchant contrarié, des calculs d'ambition renversés, que sais-je? un dégoût subit de la vie, et tant d'autres extrémités souvent la terrassent. Le sacerdoce catholique peut la relever; représentant du Dieu fait homme, et qui dans sa personne a ramassé

toutes les misères de la terre, afin de les tarir ou d'apprendre à les porter, il présente à l'infortune, dans cet être de douleur et de patience, un modèle qui manque rarement de l'attendrir et de l'entraîner. Mais ôtez ce sacerdoce et la divinité du Christ, qui sont inséparables, quel secours peut offrir la religion naturelle toute nue? Où trouver dans la contemplation intellectuelle de l'être souverainement heureux des motifs de résignation? Reste alors le désespoir, qui se terminera par le suicide. Le meurtre de soi, jadis presque inconnu, se répand aujourd'hui comme une épidémie, à mesure que le catholicisme perd son influence. Fléau des pays protestants, il ravage l'Angleterre et les États-Unis. Néanmoins, les causes de ces afflictions fatales ne peuvent que prendre de l'énergie et se multiplier au sein d'une civilisation qui développe tous les rapports moraux, qui complique à l'infini les intérêts, et où le dérangement sur un point produit une perturbation universelle.

C'est le spectacle de ces désordres et de ces malheurs, et de l'impuissance où est l'homme d'y remédier par lui-même, qui, saisissant les esprits sérieux, les fait tourner vers le ciel et lui demander assistance. Mais ne pouvant imaginer que le catholicisme, hérissé de la barbarie du moyen-âge, et en qui ils ne voient que l'implacable ennemi de la liberté et de la raison, leur porte cette assistance, ils s'épuisent à chercher au loin ce qui est sous leurs yeux et qu'il serait facile de reconnaître avec un peu d'attention. Qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille point, le sacerdoce apparaîtra un jour tel qu'il fut avant de s'immiscer dans la politique sous Constantin. Grand arc-boutant de l'humanité, il faut qu'il s'élève avec elle, et qu'il se proportionne à ses divers états pour la soutenir dans tous.

L'auteur s'étonne qu'on admette des dogmes surnaturels, quand on reconnaît que les dogmes de la religion naturelle sont seuls fondés sur la raison. Cependant la raison ne reçoit pas seulement ce qui est établi sur elle ou ce qu'elle comprend ; elle reçoit tout ce qui est prouvé. Comprenez-vous comment un corps qui en choque un autre le met dans certains cas en mouvement ? Néanmoins c'est pour vous une vérité aussi certaine dans son ordre, que l'est, dans le sien, l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, dont vous avez une parfaite intelligence.

Nul n'entend comment la raison souveraine a revêtu notre nature, comment quelques paroles et quelques signes produisent les effets des sacrements ; mais si Dieu déçlare qu'il en est ainsi, ce sont des vérités non moins certaines que l'existence de l'Être suprême, que la spiritualité et l'immortalité de l'âme, les récompenses et les peines futures, qui reposent sur la raison. Gardons-nous seulement de confondre ces deux sortes de vérités, nous les renverserions en échangeant leur base.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une dissertation historique pour démontrer l'authenticité de l'Évangile et du Christ. Elle serait d'ailleurs superflue ; Bullet, Bergier, Vence, Calmet, un auteur surtout qui n'est pas suspect, Beausobre, dans son histoire du Manichéisme, et beaucoup d'autres ne laissent rien à désirer. Au IIe siècle, il parut effectivement de faux évangiles, au nombre de trente ou quarante ; mais ces faux évangiles, calqués sur le véritable par des hérétiques qui voulaient le plier à leur sens, ou par des chrétiens enthousiastes qui cherchaient à l'embellir de traditions mensongères, supposent celui-ci, aussi nécessairement que les faux dieux du paganisme, le vrai Dieu de la nature. Ces évan-

giles controuvés, dont saint Clément d'Alexandrie est le premier, je crois, qui ait parlé, furent toujours soigneusement distingués de l'Évangile réel : Évangile dont on ne pouvait point ne pas avoir une parfaite connaissance, puisque aussitôt que les deux apôtres et les deux disciples qui en sont les auteurs l'eurent écrit, il fut constamment lu, les dimanches à la messe, de même que les Épîtres, et cela sans interruption jusqu'à nos jours. Tout le monde l'avait sans cesse à la main ; car alors ce n'était pas à la scolastique et au casuisme qu'on demandait la science de la foi et des mœurs : c'était aux paroles mêmes du fondateur de l'Église. Les Pères le citent à chaque instant ; et il en existait la traduction latine, appelée Vulgate, tant elle était publique, populaire, et qui remonte aux temps apostoliques.

C'est pourquoi l'Évangile n'a pu être remanié que comme tous les autres écrits de l'antiquité ; c'est-à-dire qu'on a continuellement revu le texte, que lorsqu'on a découvert de nouveaux manuscrits qu'on a jugés plus anciens et plus exacts, on a ajouté ou retranché quelques mots, d'ailleurs insignifiants.

Mais mettons toutes ces raisons de côté pour un moment, oublions la démonstration philosophique de la divinité du Christ, qui a été donnée au commencement de cet article, ouvrons le livre, comme s'il nous tombait des nues. Passons cette netteté, cette simplicité, cette merveilleuse connaissance, avec lesquelles il est parlé de Dieu et de l'homme, et qui décèlent quelqu'un ayant la vérité en face ; arrêtons-nous seulement à deux endroits. Le héros de ce livre est à table avec ses douze disciples, et après avoir béni du pain et du vin, il le leur présente, en leur disant : *Voici mon corps et mon sang, prenez et mangez ;* toutes les fois que vous ferez

ce que je viens de faire, vous aurez de même ce corps et ce sang (1). Point de milieu : ou celui qui parle ainsi est en démence, et il n'excitera que le rire, ou c'est Dieu, qui, pouvant faire ce qu'il dit, peut aussi le faire croire. Eh bien! regardez la suite, et prononcez.

Voici quelque chose d'encore plus fort, s'il est possible. Près de quitter les douze rustres qui le suivent, ce personnage leur dit : *Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre ; allez et enseignez toutes les nations, les baptisant : je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles* (2). C'est-à-dire prenez chacun un bâton et une besace, et allez renouveler la terre, renversant les religions, minant les empires, arrachant l'esprit humain à la tyrannie des sens, le rétablissant dans sa force, et dans deux ou trois mille ans, lui faisant produire une civilisation qui élèvera les peuples à des perfections et des prospérités sans terme. Si, par hasard, quelqu'un s'avisait de vous demander qui vous a engagés dans une pareille entreprise, répondez hardiment que c'est un individu crucifié dans une petite ville d'un coin obscur de l'empire romain, et soyez sûrs que cette réponse suffira. Je renouvelle ici le dilemme que je posais tout-à-l'heure, et je dis de même : Regardez et prononcez. Dans un récent article, comparant l'institution chrétienne aux trois ou quatre grandes institutions qui se sont partagé la société humaine, j'ai fait voir qu'aux yeux du vrai politique, cette institution ne peut avoir que *Dieu* pour auteur.

Dupuis, Volney, se sont efforcés d'établir que la vie de Jésus-Christ est une allégorie du soleil ; on peut y en trouver une, si l'on veut. Mais que peut-on conclure de là contre la réalité de cette vie ? M. de Bonald, ré-

(1) Luc. XXII, 19, 20. — (2) Math. XXVIII, 18, 19.

pondant à ces deux auteurs, a montré quelque part que la vie de Charlemagne offre aussi une belle allégorie du soleil : or, ce prince en a-t-il moins existé ? Que signifient donc ces ressemblances ? Rien, sinon qu'il y a d'admirables harmonies entre l'ordre moral et l'ordre physique, et que l'un et l'autre sont l'ouvrage d'une intelligence infinie, unique.

TROISIÈME SECTION.

L'Absolutisme. — Sur le devoir et sur l'intérêt en politique. — L'Éclectisme en politique.

L'ABSOLUTISME (1834).

La grande, la fatale maladie du siècle, c'est l'absolutisme ; partout on se précipite aux extrêmes. En religion, on ne conçoit point d'Église entre la *toute*-puissance et la destruction du sacerdoce, entre l'ultramontanisme et le protestantisme ; en politique, on ne conçoit point de société entre le pouvoir absolu et la liberté illimitée, entre le despotisme et l'anarchie ; en morale, on ne conçoit point de perfection entre *se* roidir contre tous les penchants et les suivre tous, entre le trappisme et le sybaritisme ; enfin, dans *la* littérature, il faut, pour avoir du style, ou n'employer aucun mot et aucun tour qui n'aient été enregistrés dans le Dictionnaire de l'Académie, ou déchirer la langue.

Et quelle est la cause de ce mortel désordre ? Il faut le dire, c'est la superficialité de nos connaissances ; c'est que nous n'approfondissons rien ; c'est qu'au lieu de pénétrer les objets de part en part, afin de les embrasser tout entiers, nous n'en saisissons qu'un *côté* que nous prenons pour le tout. De là dans la classe qui systématise ses opinions, cette fausseté épidémique de jugement : si bien que c'est presque un prodige de rencontrer un esprit juste.

Pour nous borner ici à la politique, pourquoi les uns ne placent-ils l'ordre social que dans le pouvoir absolu, et les autres que dans la liberté indéfinie ou la ruine de tout pouvoir, sinon parce que les premiers ne sont frappés que de la faiblesse de la raison humaine, et les seconds que de sa force, et que ceux-là ne voient que le passé du monde, et ceux-ci que le présent? Car le degré de puissance qu'on veut dans le gouvernement dépend du degré de faiblesse qu'on suppose à la raison, puisque le gouvernement n'est institué que pour suppléer à cette faiblesse.

La raison est-elle dégradée, incapable d'atteindre aucune vérité et de commander en rien : il faut que la liberté soit nulle et l'autorité toute-puissante. Est-elle, au contraire, pleine de vigueur, exempte d'erreur et d'ignorance, gouvernant souverainement les passions : point d'autorité, entière indépendance. Mais la raison n'est ni toute faiblesse ni toute force; c'est un indicible mélange de l'un et de l'autre; voilà pourquoi la société doit rouler sur l'indestructible alliance de la liberté et du pouvoir.

Néanmoins, comme, jusqu'à l'âge présent, la raison a été sans force, que le pouvoir s'est montré tout-puissant, les absolutistes de pouvoir, qui ne détournent jamais les yeux du passé, s'imaginent que tel est l'état rationnel des choses, et qu'elles y seront ramenées par l'ascendant irrésistible de la nature. Confondant ainsi les temps modernes avec les temps anciens, ils affectent de ne voir dans les peuples qu'une multitude d'êtres abrutis et dépravés qu'il faut enchaîner et retenir dans le néant, afin qu'ils ne se dévorent point. Dans l'antiquité, en effet, pour créer quelque simulacre d'ordre parmi les hommes, il fallait ou les par-

quer en classes éternellement immobiles sous le pouvoir absolu, comme en Égypte, et, en général, dans l'Orient, ou réduire à l'esclavage l'immense majorité, comme dans la Grèce et à Rome, et ne laisser de droits civils et politiques qu'au petit nombre. Encore ces droits n'étaient point supposés venir de la nature ; ils étaient regardés comme une concession de l'État, qui se déclarait propriétaire de l'homme. Aussi à quoi cette poignée de citoyens consumaient-ils leur vie ? A Athènes, c'était dans la licence et les plaisirs; à Sparte, dans des travaux durs, mais stériles pour l'individu, et dans la guerre ; à Rome, dans la conquête et la domination du monde, ce qui ne les rendait ni meilleurs ni plus heureux, ou à se disputer le pouvoir et s'opprimer tour à tour. Cependant, les biens se concentrant rapidement dans un petit nombre de mains, on ne voyait bientôt plus que quelques puissants ambitieux, toujours en lutte pour se ravir la tyrannie, et un peuple de misérables qui leur servaient d'instrument et de jouet, jusqu'à ce qu'enfin tous étant également épuisés de corruption, effet de l'opulence ou de la misère, ils devenaient la proie des conquérants et s'évanouissaient de la terre.

Mais, grâce au christianisme, un autre sort est maintenant réservé aux humains. En les élevant dans le sein de Dieu, où ils se sont régénérés, il a ranimé leur raison, et leur a appris à ne reconnaître d'empire réel sur eux qu'à la raison suprême et aux lois qui lui sont conformes. De là un ordre social admirable, où ils apparaissent dans leur dignité par la jouissance des droits naturels, où ils tendent tous à leur fin véritable, qui est la perfection et le bien-être : ordre qui germa aussitôt que ces idées sublimes s'éveillèrent dans leur

esprit, c'est-à-dire au XII^e^ siècle, par la formation des Communes, et qui a éclos à la révolution française, où les Communes se trouvant la nation entière, les principes qui servent de base à cet ordre ont été solennellement proclamés. S'éclairer, se rendre meilleur, se procurer les commodités de la vie par le travail et l'industrie, c'est à quoi la nouvelle société invite les peuples; et ce que les peuples demandent à l'autorité, c'est de s'y livrer tout entiers sous sa protection et par son assistance; s'ils veulent intervenir dans le gouvernement, c'est moins comme puissance que comme garantie.

Qu'on appelle cette civilisation démocratie, je le veux bien, puisqu'il s'agit du peuple entier, que tous ont les mêmes droits, qu'ils peuvent avoir les mêmes avantages, et que s'ils ne les ont pas actuellement, c'est la faute de la nature et non de la loi; mais qu'on la confonde avec les démocraties anciennes, ou avec celles du moyen-âge en Italie, lui attribuant leur frénésie du pouvoir, leur turbulence, leurs passions séditieuses, qui toutefois pouvaient être justifiées par l'oppression d'un sénat superbe, avide, impitoyable; voilà ce qui étonne, voilà ce qui prouve la mauvaise foi ou une grossière ignorance. Pour qui est sincère ou qui sait observer, comment ne pas y voir précisément le contraire? Quoiqu'à peine ébauchée, quoique se ressentant encore des sanglantes agitations au milieu desquelles elle est née, ce qui la caractérise, n'est-ce pas la modération, le calme, l'amour de la règle? Indifférente d'elle-même à toute forme de gouvernement, si toute forme de gouvernement favorisait également sa marche dans l'infinie carrière des perfectionnements qu'elle doit parcourir, elle n'exige des institutions libres que parce qu'elles seules peuvent le faire; et s'il est nécessaire que dans certains

pays la monarchie entre dans ces institutions pour qu'elles se soutiennent et secondent efficacement la civilisation moderne, elle sera attachée à la monarchie, comme à la république, dans les lieux où il est indispensable que ce soit la république.

C'est ainsi que la préoccupation exclusive de la faiblesse de la raison et du passé, dérobe aux absolutistes de pouvoir la connaissance de la société actuelle. Mais la préoccupation exclusive du présent et de la force de la raison ne la dérobe pas moins aux illimitistes ou absolutistes de liberté. Uniquement frappés des merveilles que la raison a opérées depuis quelques siècles, surtout depuis la révolution française, négligeant de chercher dans le passé la cause extraordinaire et la longue préparation de ce qui les transporte d'enthousiasme et d'admiration, ils ne doutent point que la raison ne soit toute-puissante, et qu'elle n'aille bientôt régir seule le monde. Je dis régir seule : car la liberté complète d'opinions, d'associations, l'égalité absolue des droits politiques, qu'ils sollicitent, annulent l'autorité, et la renverseraient ainsi que les lois, le jour où elles seraient établies.

Le christianisme, il est vrai, a relevé la raison et lui a fait produire la liberté ; mais il ne lui a point communiqué ni ne saurait lui communiquer une force qui lui permette d'aller seule. Pour cela il aurait fallu refondre notre nature. Donc si la raison marche, et si elle doit désormais présider aux destinées humaines, c'est à condition qu'elle s'appuie et qu'elle s'appuiera sur un pouvoir vigoureux. La seule différence qu'il y ait à cet égard entre le passé et l'avenir, c'est que dans le passé le pouvoir se substituait à la raison, étouffait la liberté, et que dans l'avenir il ne travaillera qu'à renforcer

l'une et à faire fleurir l'autre. Qui ne le voit point ne voit rien, et court à l'abîme.

On ne cesse de nous préconiser les États-Unis comme le bienheureux avant-coureur de l'illimitisme ; mais on oublie de nous dire que pour jouir des droits de citoyen dans cet Eden de la liberté, il faut commencer par confesser les dogmes de la religion naturelle et l'inspiration surnaturelle de la Bible, c'est-à-dire qu'on n'y est pas seulement aux prises avec l'intolérance prohibitive, intolérance qui, se bornant à empêcher l'exercice public d'un culte, laisse le citoyen libre de ne rien croire s'il veut, et le religionnaire de pratiquer dans sa maison le culte qui lui plaît ; mais avec l'intolérance impérative on a la théocratie du moyen-âge, qui prétend entrer dans les âmes et y introniser la Divinité de sa façon.

On oublie aussi de nous dire que l'esclavage des noirs y règne en plein. En 1825, le congrès propose de l'abolir, et voilà qu'aussitôt la Caroline et la Georgie menacent de briser l'union pour le conserver. « Nous sommes, s'écrient-elles, comme Sparte, comme Athènes, comme Rome ; elles avaient des esclaves, nous en voulons aussi ; vous ne pouvez changer les conditions de l'union sans rompre les liens qui nous attachent à la commune patrie. » Vous les entendez, elles sont comme Sparte, Athènes et Rome ! Ainsi, c'est l'esclavage du paganisme, et par conséquent l'organisation sociale qui écrasait l'humanité sous son empire, que ces provinces réclament ; et le monde recule de vingt siècles !

Pourquoi s'en étonner ? Dès que le pouvoir n'a plus, comme aux États-Unis, la force nécessaire pour soutenir la raison, la raison, qui a été redressée, retombe

de nouveau, la liberté s'évanouit, la théocratie et l'esclavage, alors seul lien efficace entre les hommes, et seul moyen d'arrêter les passions déchaînées, accourent au secours de la société en dissolution, contraignant les insensés qui refusent d'accepter le pouvoir comme protecteur, de le subir comme oppresseur.

SUR LE DEVOIR ET SUR L'INTÉRÊT EN POLITIQUE (1834).

Dans tous les temps, on voit s'élever trois doctrines sur le devoir et sur l'intérêt : l'une qui tend à anéantir l'intérêt devant le devoir, l'autre, le devoir devant l'intérêt, enfin, le troisième qui s'efforce de les concilier. Mais la révolution, qui aujourd'hui arrache le monde de ses fondements pour l'asseoir sur des fondements contraires, leur donne une importance qu'elles n'eurent jamais. C'est au nom du devoir qu'elle est combattue; c'est au nom de l'intérêt qu'elle se défend, qu'elle marche, et c'est l'un et l'autre qu'elle est destinée à faire régner sur la terre. Théocrates, féodaux, légitimistes, tous les hommes du passé l'accusent de détruire le devoir et de lui substituer l'intérêt. Sans doute, c'est parce qu'elle renverse leur domination, qu'ils voudraient qu'on crût sacrée, et qu'à la place elle élève l'intérêt commun, populaire. Néanmoins, il est vrai que l'ancienne société, que la révolution présente déracine avec cette domination, exerçant sur l'homme un pouvoir absolu, ne lui reconnaissait que des devoirs; d'où il suit qu'elle paraît être le fondement même du devoir, en paraissant l'entraîner dans sa ruine, par là jeter

l'homme dans une indépendance absolue, l'affranchir de toute loi ; par conséquent de toute obligation, et le livrer aux passions seules. Fixez ensuite vos regards sur la société nouvelle, prenant pour base la liberté de ses membres, comme la vieille, la servitude des siens, s'occupant du bien-être individuel, négligé par celle-là, et dites si le devoir ne semble pas avec raison revendiquer l'empire du passé et l'intérêt celui de l'avenir?

Mais quoi ! la société moderne, qui se propose notre perfection et notre bonheur, pense-t-elle les mettre dans le triomphe des passions? Loin de là, elle les cherche dans le devoir ; mais dans un devoir inconnu de la société qu'elle remplace, dans le devoir fondé sur la nature, et non sur les institutions, dicté par la raison, et non par l'autorité, et qu'accompagne toujours l'intérêt véritable.

Dans la société qui finit, l'homme n'ayant rien en propre, devant tout à l'État, de qui il était supposé tout tenir, sa vie entière n'était qu'un immense devoir. Les biens, les droits dont il pouvait jouir, toujours d'emprunt, et concédés, non pas pour son avantage, mais pour celui de l'État, ne formaient que des intérêts faux et illusoires. Sa fortune, son temps, sa vie, il fallait les immoler à la patrie, c'est-à-dire à l'exaltation nationale, dans les républiques. « Tout y était sacrifié, » dit un historien (1), à des intérêts généraux qu'on en» visageait comme distincts de tous les intérêts parti» culiers, et qui souvent, en effet, se conciliaient mal » avec eux. Cette abstraction fatale, ces idées, ou plu» tôt ces mots de salut public, de force ou de sûreté de » l'État, ont causé le malheur d'une longue suite de

(1) *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société;* par P.-C.-F. Daunou, 3e édit., p. 147 et 148.

» générations antiques. On aspirait à une sorte de gran-
» deur nationale compatible avec le malheur domes-
» tique de la plupart des citoyens. »

Chaque État, institué pour un objet spécial, s'y portait invinciblement par ses mœurs et ses lois, et y plaçait sa grandeur et sa gloire. Par exemple, l'objet d'Athènes, c'était la démocratie; celui de Sparte, la guerre; celui de Rome, la conquête et la domination de la terre. Voilà aussi l'objet du citoyen. A Athènes, il lui fallait ne respirer que la démocratie, à Sparte que la guerre, à Rome que la conquête et la domination du globe. Comme, dans les monarchies, la patrie était absorbée par le prince, c'est à la tranquillité, aux magnificences, aux plaisirs de celui-ci que tout devait se rapporter. Louis XIV déclarant que l'État c'est lui, et les casuistes, que les biens de ses sujets lui appartiennent, qu'il peut en disposer à son gré, ne font que rendre hommage à cette terrible vérité du vieil ordre social. Je ne parle pas des esclaves de l'antiquité, des serfs du moyen-âge, c'est-à-dire des quatre cinquièmes des générations écoulées, parce qu'il est trop évident qu'ils étaient voués à un anéantissement non moins absolu et plus humiliant: ils se perdaient dans l'existence de leur maître, comme le citoyen dans celle de l'État.

Ainsi, nul intérêt pour l'homme ancien, dont le moi naturel, racine de l'intérêt, avait disparu avec l'usage de la raison. C'est pourquoi nul souci véritable de sa perfection et de son bien-être particuliers. Si on examinait les détails de sa vie, on verrait que toutes ses pensées et ses actions avaient un but opposé ou étranger à ce qui nous importe réellement. A la décadence des sociétés, lorsque l'institution nationale était énervée et l'esprit public éteint, il semblait, je le sais, revenir

à lui-même ; mais il ne se dérobait aux chaînes de l'État que pour tomber dans celles des passions, et s'abîmer dans le vice.

Au contraire, l'intérêt rayonne partout dans l'existence de l'homme moderne, en possession de soi ou de l'usage de la raison. Puisant tout dans son propre fonds, il ne doit rien à l'État, qui n'est pour lui qu'un moyen de se conserver et de s'agrandir. L'amélioration personnelle, tel est son grand objet, vers lequel il gravite plus indomptablement encore que l'homme antique vers le sien, parce que la nature est plus irrésistible encore que la coutume.

J'ai dit que c'est au nom du devoir que la révolution actuelle est attaquée, et que c'est au nom de l'intérêt qu'elle se défend. On peut ici voir clairement pourquoi. Que fait cette révolution ? elle renverse l'homme social ancien, elle élève l'homme social moderne. Or, qu'est-ce que l'homme social ancien ? l'empire du devoir. Qu'est-ce l'homme social moderne ? l'empire de l'intérêt. La voilà donc bien, en effet, l'ennemie mortelle du devoir, et dès lors naturellement combattue comme telle ; la voilà, en même temps, la restauratrice de l'intérêt, qu'elle ne doit pas moins naturellement employer pour se défendre.

L'homme social moderne n'est-il cependant que l'empire de l'intérêt ? Ah ! sans doute, il est aussi l'empire du devoir, mais d'un devoir semblable à l'intérêt qui règne en lui, c'est-à-dire naturel ou fondé sur la raison, et par là contraire à l'ancien devoir, qui reposait sur les institutions. La révolution ne détruit donc celui-ci que pour lui en substituer un plus haut. La contre-révolution, qui l'accuse d'égoïsme et d'immoralité, ne recherche-t-elle pas aussi l'intérêt ? Il est vrai que c'est

celui du petit nombre, le privilége basé sur l'oppression et la misère de la multitude. N'est-ce pas même l'intérêt seul qu'elle poursuit souvent sous le masque du devoir? La révolution dispense à tous le droit et l'intérêt comme le devoir, tandis que, si la contre-révolution impose à tous le devoir, elle réserve le droit et l'intérêt pour l'imperceptible minorité, parce que les faisant tous les trois d'institution, ne voyant en eux que l'œuvre des lois et des coutumes, elle les distribue arbitrairement selon sa convenance.

Le droit, le devoir et l'intérêt se lient essentiellement l'un à l'autre. Le droit et l'intérêt constituent ce qui tient à nous; mais ce qui tient à nous, ne le considérez-vous que comme nous appartenant ? c'est le droit. Ne l'envisagez-vous que comme pouvant nous servir, nous être utile ? c'est l'intérêt. Et s'il ne peut exister de vrai intérêt pour nous que dans ce qui nous appartient, ni de vrai droit que dans ce qui nous est utile, le droit et l'intérêt ne sont-ils point indissolublement unis ? Ce n'est pas tout. On exerce le droit, on jouit de l'intérêt. Or, la manière dont il faut exercer l'un et jouir de l'autre, voilà le devoir, qui forme avec eux une indestructible unité. Tous trois découlent de l'usage de la raison, et comme notre raison n'a de force que si elle est unie et conforme à la raison souveraine, le droit, le devoir et l'intérêt ne sont que l'application de la raison souveraine au gouvernement du genre humain, application qui constitue l'ordre immuable du juste et du bien, et qui oblige chacun à travailler continuellement à sa perfection, son bien-être et à ceux de ses semblables.

Maintenant, pourquoi, négligeant le droit et le devoir, la révolution ne s'arme-t-elle le plus souvent que

de l'intérêt pour abattre la vieille société et édifier la nouvelle ? Il est facile de répondre. C'est que l'intérêt est le plus puissant des trois, puisqu'à lui seul, en définitive, il est donné de produire le bonheur, qui est la fin de l'homme. C'est lui qui ébranle le plus profondément les âmes et qui frappe les coups les plus efficaces. Ajoutons que sa voix effraie moins que celle du droit, ne surprend pas comme celle du devoir ; qu'elle semble pacifique et toute naturelle, parce que le soulagement des peines et la jouissance des plaisirs que l'intérêt sollicite, chacun en porte le désir en lui-même et le conçoit aisément dans les autres.

Allez demander comme droits pour les gouvernés, et comme devoirs pour les gouvernants, la liberté des cultes, des opinions, des professions, de l'industrie, du commerce, l'égalité des partages, le retour des biens du clergé au peuple, l'intervention de celui-ci dans les affaires publiques, l'équité et la douceur des lois pénales, et vous serez à peine compris des premiers, à moins que ces mots ne réveillent dans leur esprit l'idée de quelques uns des intérêts attachés aux droits et aux devoirs qu'ils expriment. Tout droit et tout devoir portant au bout de soi un ou plusieurs intérêts, c'est là que la pensée de la multitude se fixe et s'arrête ; le droit et le devoir, isolés de l'intérêt, sont une chose trop abstraite pour qu'elle puisse la discerner clairement. Quant aux gouvernants, ils vous accuseront d'attaquer les bases de la société, de déchaîner l'anarchie et d'être l'ennemi du genre humain ; ou bien, s'ils jugent vos réclamations sans influence sur le peuple, et dès lors sans danger pour leur domination et leur repos, ils feindront de ne pas vous entendre. Mais développez les avantages que chacun puisse suivre le culte

qu'il veut, dire ce qu'il pense, embrasser la carrière qui lui convient; que l'industrie et le commerce ne soient point comprimés ni envahis par aucun monopole; que les enfants héritent par égale portion ; que le sol soit divisé entre les citoyens au lieu d'appartenir à un petit nombre de familles et à quelque corporation dominatrice ; que la nation concoure au gouvernement ; qu'il n'y ait d'interdit par la loi que ce que l'ordre social exige, de réputé délit que ce qui l'est en effet, et que les peines soient proportionnées aux délits marqués ; peignez en même temps les effets funestes du régime contraire, alors la multitude vous entendra, et ceux qui l'exploitent seront réduits au silence, et forcés tôt ou tard aux réformes que vous sollicitez.

Voilà ce que fit le XVIII^e^ siècle avec tant d'énergie, de retentissement et de succès. Cependant il n'oublia point les droits et les devoirs ; il les évoqua même solennellement de la nature, et par la voix de l'Assemblée constituante, il en fit entendre l'immortelle déclaration. Quand je dis qu'il ne les oublia pas, je parle des esprits supérieurs ; car quelques talents subalternes, entre autres Helvétius, non seulement les passèrent sous silence, mais ils les nièrent et concentrèrent la vie dans ce qu'ils appelaient l'intérêt bien entendu, qui, prôné quelquefois en langage indécent, se ramenait pour l'ordinaire à l'intérêt des sens et à la volupté.

Cependant l'intérêt semble actuellement dominer la civilisation, y détruire le devoir, s'altérer lui-même, et, la menaçant de l'épicurisme, lui préparer le sort des civilisations passées. On veut, par exemple, que l'université se borne presque à enseigner ce qui est nécessaire aux professions industrielles. Il ne s'agit point de former des hommes bons et vertueux, d'avoir

des citoyens, mais d'apprendre à gagner de l'argent. Cette soif, ces raffinements de jouissances, que tout excite, n'iront-ils point se résoudre en une mollesse et une corruption effroyables? Le suicide, autrefois pour ainsi dire inconnu, se répand comme une épidémie dévorante, à laquelle nul âge, nulle condition, nul sexe n'échappe. On se tue par caprice, par fantaisie : on se tue pour se tuer. Quel symptôme de dégradation que cette impuissance de porter la vie, si légère et si chère à tous les êtres! Oui, quel symptôme! si on songe que c'est à une époque qui, malgré ses inconvénients, est sans comparaison la plus douce qu'aient traversée les générations, et la seule qu'anime l'espérance d'un avenir bien meilleur encore.

L'intérêt envisagé comme progrès et séparé de sa vraie cause, parce qu'il est du devoir, semble également péricliter. Il vient de recevoir un culte en forme d'une association qui a fait du bruit et qui laisse des traces dans l'économie politique. Le dieu des saint-simoniens n'est-il pas ce génie d'amélioration qui aujourd'hui travaille les hommes? Si l'homme fut toujours porté à voir quelque chose de divin dans ce qui exerçait un ascendant irrésistible sur lui, comment ne le verrait-il pas dans la puissance qui, arrachant les peuples à un abaissement et à une misère sans nom, et qui paraissaient incurables, les a lancés dans une carrière illimitée de perfectionnement et de prospérité avec la plus indomptable énergie? Les disciples d'Épicure, sentant dans le plaisir un attrait invincible, firent un dieu de la volupté. Toutes les passions, maîtrisant quelquefois souverainement, eurent leur culte. Les stoïciens, trouvant dans la volonté un pouvoir qu'aucune douleur ne peut surmonter, qui est supérieur à la mort même,

et dans la pensée un pouvoir qui embrasse l'immense, l'immuable, l'éternel, divinisèrent l'esprit. Mais, quelque grande que soit cette force de l'esprit et des passions, est-elle comparable à la force civilisante qui maintenant agite l'espèce humaine et la fait tressaillir d'espérance et de fécondité? La puissance des passions, quoique exprimant celle de notre nature physique, était moins force que faiblesse, puisqu'elle supposait dans l'âme l'impossibilité de les assujettir et de les régler. Quant à la puissance de l'esprit, qui nous assimilait à Dieu, partage exclusif du sage, et dès lors concentrée dans quelques individus, elle s'épuisait solitairement en contemplations stériles; tandis que la force civilisante est la force même de l'homme, qui, d'esclave et de rebut de l'univers, l'en fait le maître et la splendeur : c'est, de la grandeur divine, l'image la plus éclatante et la plus magnifique. Elle se fait tellement sentir, elle exalte si fort qu'Eckartshausen et Condorcet ont cru que l'homme dans cette rénovation irait jusqu'à s'affranchir de la mort sur la terre.

Mais d'où vient-elle? elle vient de la raison convalescente. Ce qui constitue notre raison, ce sont les idées générales. Non seulement pour exister, mais pour se conserver, elles dépendent des idées générales qui constituent la raison divine, comme tout ce qui est créé dépend de l'être créateur. Ainsi, c'est à la raison divine, formant l'ordre immuable, absolu, des idées générales, que la nôtre doit s'élever pour saisir ses propres idées ou avoir de la vigueur, et comprendre les vérités qui soutiennent le monde moral et le monde physique (1). Aussitôt qu'elle s'en éloigne, ses idées

(1) La nature porte sur des rapports, soit de perfection, qu'on apprécie seulement par la pensée sans pouvoir les nombrer, et qui

cessent d'être vives et pures; elles s'ouvrent, si j'ose m'exprimer de la sorte, aux images des corps, qui, les pénétrant et les rendant toutes matérielles, étouffent la raison. Telle fut la cause de l'ignorance, de l'idolâtrie, de la servitude et des misères antiques, dissipées par le christianisme, qui a ranimé la raison humaine en la relevant à Dieu, et lui fait produire les lumières, le culte spirituel, la liberté et les biens ac-

sont l'objet, par exemple, de la zoologie, de la médecine, de la botanique; soit de quantité, qui s'évaluent en nombre, comme ceux que considèrent l'astronomie, la physique et en partie la chimie et la minéralogie. Quand nous apercevons ces rapports, sans doute, c'est dans la nature même que nous les voyons comme simple fait; mais comme vérité, est-ce aussi dans la nature, ou dans notre esprit? Qui pourrait douter que ce ne soit dans notre esprit seul? Mais comment les y voyons-nous? Comment sont-ils pur fait dans les corps, et vérité, raison dans la pensée? Uniquement parce qu'ils se lient à des rapports spirituels de perfection et de quantité qui forment la substance de notre intelligence, et que ceux-ci dépendent de rapports analogues qui forment la substance de l'intelligence divine, rapports d'après lesquels Dieu, en créant les choses, a fondé les rapports physiques de perfection et de quantité qui sont en elles. D'où il suit que la connaissance des choses rappelle l'esprit humain à soi et à Dieu, resserre son union avec lui, et par contre-coup donne une nouvelle énergie à l'individu dans l'ordre social. Ainsi par des liens visibles ou secrets se tiennent les sciences, les arts utiles, la liberté, l'aisance, grandissant ensemble et allant de concert à relever l'homme, qui, enchaîné et réduit au néant dans l'univers et dans l'État par la chute, se retrouve partout en retrouvant Dieu, remonte à sa place dans la création en y remontant à l'égard du créateur.

« Ce qui doit, dit Bacon, nous faire rechercher la science, c'est la gloire de rendre à l'homme, en grande partie, la souveraineté et la puissance dont il était investi dans le paradis terrestre; car, du jour où il sera en état d'appeler tous les êtres de la création par leurs noms véritables, il aura sur eux le même pouvoir qu'il avait dans son état primitif. » *OEuvres phil. de Bacon*, tom. II, p. 504, édition de M. Bouillet.

tuels, c'est-à-dire acquérir la force civilisante qui nous élabore. Les saint-simoniens donc, qui nient l'âme et Dieu comme distincts, l'une du corps, l'autre de l'univers, et qui, par là, détruisent la raison humaine et la raison divine, anéantissent cette force devant laquelle ils se prosternent. Leur doctrine, qu'ils préconisent comme le progrès même, est la mort de tout progrès, et nous rejette vingt siècles en arrière. Voyez d'ailleurs l'association universelle qu'ils ont tenté d'ébaucher. Lui attribuant un pouvoir absolu sur ses membres, qu'est-elle qu'un système de despotisme analogue à celui des ultramontains, qui font l'homme la propriété du sacerdoce ou du pape, en qui le sacerdoce est concentré ; analogue à celui des anciens temps, où l'homme ne s'appartenait point, mais appartenait à l'État ? Eh! de quel progrès pourrions-nous être capables si notre individualité était ainsi brisée ? Une pareille organisation n'est-elle pas, au contraire, éminemment rétrograde? Remarquez aussi qu'avec elle ils détruisent le vrai devoir, le devoir naturel, et lui substituent le devoir positif. De là leurs erreurs sur plusieurs des points les plus importants dans la morale comme dans la politique.

Concluons. Le droit, le devoir et l'intérêt véritables, la dignité de l'homme et son bonheur, avec l'incessant progrès dans l'un et dans l'autre, n'appartiennent qu'au spiritualisme et à notre civilisation enfantée par lui.

L'ÉCLECTISME EN POLITIQUE (1834).

Enseigner, avec l'éclectisme, que la vérité entière n'existe dans aucun système philosophique, que tous présentent un alliage de vrai et de faux, c'est induire à

penser que la vérité est inaccessible à l'homme. Car, comment lui aurait-elle toujours échappé, depuis tant de siècles qu'il la poursuit dans toutes les voies? Tous les systèmes ne remontent-ils pas à l'origine de la philosophie, et ne se reproduisent-ils pas invariablement les mêmes, quant au fond? Et pour quiconque y a réfléchi, en est-il d'autres possibles?

Maintenant, je le demande, où peut aller une génération dominée par le sentiment de l'invincible impossibilité d'atteindre la vérité? selon les caractères, aux aberrations les plus opposées et les plus funestes. Les uns seront gagnés par le découragement et le désespoir, et, dans un siècle où c'est surtout l'énergie individuelle qui doit faire marcher le monde, puisque c'est le grand jour de l'homme, celui où il entre en possession de lui-même dans l'ordre social, pour s'y développer une existence de dignité et de bien-être conforme à sa nature, on prêchera qu'il ne peut rien, qu'il est le jouet des événements, qui décident de tout, et qu'il ne lui reste qu'à se croiser les bras, et, dans l'immobilité et le silence, voir passer les temps et les choses. Ces lugubres enseignements, écho fidèle de ceux qu'on entendait s'échapper des âmes sous l'attérante tyrannie des empereurs romains, alors que tout était humainement perdu, retentiront comme les oracles d'une sagesse suprême dans les chaires des grandes écoles publiques, et jusqu'au sein des assemblées délibérantes (1). Dans les âmes sérieuses périront les vertus civiques; dans les âmes frivoles, tout intérêt pour la vérité. Pour celles-ci la vie humaine étant dépourvue d'objet moral, se résoudra dans la cupidité et les jouissances. Et ces goûts matériels viendront lutter contre l'heureuse régénéra-

(1) M. Jouffroy, par exemple.

tion qui s'opère, et favoriser le luxe, la mollesse et les abus dont une civilisation fondée, comme la nôtre, sur la raison, aspire à se purifier. D'autres, au contraire, seront travaillés par la manie des révolutions et s'acharneront à bouleverser le monde. Le voyant dans une amélioration indéfinie, ils se persuaderont qu'il est poussé par la conquête incessante, en religion, en morale et en politique, de vérités nouvelles, causes successives de ses progrès graduels, et que ces vérités disséminées dans les siècles ne sont que des parties de la vérité complète, qui apparaîtra seulement à la fin des âges, pour élever le monde à la perfection absolue vers laquelle il converge. Ils tourmenteront donc les temps, comme l'éclectisme tourmente les systèmes. Tout rêve, toute hallucination de leur esprit, quelque extravagante qu'elle puisse être, étant à leurs yeux une nouvelle vérité, sera un principe nouveau d'après lequel il faudra se hâter de refondre la religion, la morale et la politique, afin de jeter sur cette base d'un jour le monde, qu'il s'agira de refaire le lendemain de fond en comble, si le lendemain apporte son tribut de création nouvelle. Courir ainsi de révolution en révolution sera pour eux un besoin et le sort qu'ils voudront faire au genre humain. Ils oublieront que les progrès dans lesquels il s'avance, loin d'être le fruit de portions de vérité nouvellement conquises, résultent d'une application perpétuelle à tout ce qui marche de l'entière vérité dès longtemps connue; ils oublieront que cette merveilleuse carrière ne lui a été ouverte que lorsque le christianisme l'a mis en possession de cette vérité, en l'élevant à la contemplation intérieure et immédiate de Dieu, où elle réside éternellement; ils oublieront que tenter de le perfectionner sans la connaissance de la vérité absolue, ce

n'est pas le perfectionner, mais le changer, le bouleverser sans cesse, l'asseyant toujours sur une base nouvelle fournie par la portion de vérité qu'on vient de découvrir, et qui diffère essentiellement de la précédente.

Je sais bien que cette terrible erreur, qui divise la vérité en parties infinies, n'est pas l'effet de l'éclectisme, qu'au contraire elle lui a donné naissance. Mais, à son tour, c'est lui qui l'a érigée en principe. Elle n'était d'abord que le produit de l'irréflexion et de la superficialité des esprits actuels, qui se laissent subjuguer par les dehors et ne pénètrent jamais l'intérieur dans des choses pour les voir dans leur réalité; comme ces défauts, elle était passagère. Aujourd'hui, elle a pris de la consistance, elle est devenue la maxime capitale : que *rien n'est complet*, et cette maxime, l'éclectisme l'établit, la sanctionne, et s'efforce de la répandre. N'eût-il d'autre tort que celui-là, il suffirait pour le faire condamner; car, puisqu'il se prétend la vraie philosophie, il manque à sa vocation en laissant les esprits errer autour des apparences toujours trompeuses, pour y chercher la vérité, et en consacrant par là, autant qu'il est en lui, leur fausse tendance, au lieu de la combattre.

Telle est l'influence générale de l'éclectisme sur les esprits. Considérons-le en particulier, dans son application au gouvernement. Il n'existe que deux opinions réellement différentes sur l'origine du pouvoir qui régit la société. L'une le fait descendre d'en haut, le place dans une dynastie, et l'appelle *droit divin*, *légitimité;* l'autre soutient qu'il prend sa source dans la société même, le fait résider dans le peuple, et le nomme *souveraineté populaire.* Il n'est point ici question du pouvoir en soi : il vient de la raison souveraine, avec la-

quelle l'homme est en rapport par sa propre raison; il s'agit uniquement de l'exercice du pouvoir. Quoi de plus tranché, de plus inflexible que l'incompatibilité de ces deux opinions! Qui s'imaginerait que dans l'esprit humain puisse s'élever la prétention de les rapprocher, de prendre ceci à l'une, cela à l'autre, et de ces emprunts former une troisième opinion qui flotte suspendue entre les deux premières, trouvant sur elles son appui! Voilà pourtant le phénomène que présente l'éclectisme. Pour nous, il est manifeste que la légitimité du prince et la souveraineté du peuple s'excluent comme les ténèbres et la lumière; que chacun de ces deux principes, jouissant de l'unité qui appartient à l'essence de tout principe, ne peut s'implanter sur l'autre sans périr, ou sans le détruire. Pour lui, il juge autrement. Toujours fidèle à lui-même, il soutient que la vérité entière n'appartient ni à l'un ni à l'autre de ces deux principes, mais que, divisée en deux parts, chacun d'eux recèle la sienne. Dès lors, c'est sur leur alliance qu'il faut établir le gouvernement, si on le veut bon, durable, vrai en un mot; car alors seulement il repose sur la vérité entière. Aussi enseigne-t-on hardiment qu'une constitution doit le plus souvent choquer le principe dont on la dérive, que si elle lui est conforme, elle ne vaut rien; et c'est d'après ce bel axiome qu'on les juge toutes. « La constitution de 1791, dit le créateur de l'éclectisme politique, comme œuvre logique, était parfaite, les principes enfantaient leurs conséquences. Livrée à l'expérience, elle n'a pas duré un an. Et la charte de 1814, où la logique est faussée à chaque ligne, parce qu'elle n'est qu'une suite de transactions entre des temps et des principes contraires, la charte a ouvert la première et marqué l'ère des gou-

vernements représentatifs. Elle subsiste dans ses modifications mêmes, parce qu'elle déclare fidèlement l'état de notre société; elle durera autant que cet état (1). » Avant d'examiner le fait en lui-même, remarquons ce que ces paroles ont d'étrange. Ou le mot *logique* est vide de sens, ou il signifie raisonnement; et comme le raisonnement n'est que l'ordre et l'enchaînement des raisons, c'est-à-dire que la raison même appliquée à un sujet, il s'ensuit qu'il n'y a de constitution bonne que celle qui lui est contraire, ce qui est absurde. Voilà en définitive à quoi se réduit ce langage qui, par le ton absolu et imposant qui y règne, semble proclamer les plus hautes vérités. Est-il certain pourtant que les principes de la constitution de 91 aient enfanté leurs conséquences, et que ceux de la charte de 1814 produisent des conséquences qui leur soient contraires; en d'autres termes, que la logique soit parfaite dans la première de ces constitutions, et défectueuse dans la seconde? Sans doute, dans la pensée de l'illustre orateur, ce qui a tué si vite la constitution de 91, c'est le *veto* simplement suspensif, la privation d'initiative, l'unité de chambre et le suffrage universel. Mais étaient-ce là des conséquences nécessaires de la souveraineté populaire, principe premier sur lequel reposait cette constitution?

Voici comment définit ce principe un des hommes les plus graves, les plus instruits sur ces matières : « Tous les droits et tous les pouvoirs appartiennent au corps entier de la nation, résident en lui, sont émanés de lui, et n'existent que par lui et pour lui (2). » Eh bien! malgré cette définition sévère, énergique, M. de Tracy n'hésite pas à dire que la souveraineté du

(1) *Discours de M. Royer-Collard*, séance du 4 octobre 1831. — (2) Com. sur l'*Esprit des lois*, liv. II.

peuple admet toutes les formes de gouvernement, depuis la démocratie complète jusqu'à la monarchie, absolue, héréditaire. « La nation, dit-il, peut à toute rigueur exercer elle-même tous les pouvoirs : alors le gouvernement est une démocratie absolue. Elle peut, au contraire, les déléguer tous à des fonctionnaires élus par elle pour un temps et renouvelés sans cesse : alors c'est le gouvernement représentatif pur; elle peut aussi les abandonner en totalité ou en partie à des collections d'hommes ou à des corps, soit à vie, soit avec succession héréditaire, soit avec la faculté de nommer leurs collègues en cas de vacances : de là résulte différentes aristocraties; elle peut de même confier tous ses pouvoirs ou le pouvoir exécutif seulement à un seul homme, soit à vie, soit héréditairement; et cela produit une monarchie plus ou moins limitée, ou même tout-à-fait illimitée. Mais tant que le principe fondamental demeure intact et n'est point révoqué en doute, toutes ces formes si diverses ont cela de commun, qu'elles peuvent toujours être modifiées ou même cesser tout-à-fait dès que la nation le veut, et que nul n'a aucun droit à opposer à la volonté générale manifestée suivant les formes convenues. Or, cette circonstance essentielle suffit, suivant moi, pour que toutes ces organisations différentes soient regardées comme une seule espèce de gouvernement (1). »

Pourquoi donc, je le demande, la privation d'initiative, l'unité de chambre et le suffrage universel, devraient-ils sortir de la souveraineté populaire comme conséquences obligées? Et notre Charte, qui repose de même sur ce principe, le blesse-t-elle, parce qu'elle consacre un *veto* absolu, la principale part de l'initia-

(1) *Ibid.*

tive, deux chambres et l'élection restreinte par un cens élevé? Il est clair que non, puisque, certes, elle agit dans le vaste espace qui sépare la démocratie pure et la monarchie absolue, et qu'elle se tient même beaucoup plus près de la première. Par conséquent, ce qui, dans la charte, suivant M. Royer-Collard, heurte le principe de la *souveraineté du peuple*, et doit venir sans doute de la *légitimité*, puisqu'il déclare *la charte une transaction entre des temps et des principes contraires*, ne réclame nullement cette origine et n'en découle pas en effet. Le *veto*, l'initiative, les deux chambres et l'élection censitaire émanent du seul principe que la charte de 1830 proclame dans son préambule, et que respirait également la charte de 1814; car le préambule légitimiste n'était là qu'une satisfaction sans portée, qu'une simple politesse faite à la susceptibilité d'une dynastie que ses souvenirs et ses habitudes rendaient ombrageuse. Ainsi, dans la charte, nulle *transaction entre des principes contraires*, nul éclectisme. Elle sort tout entière des entrailles de la souveraineté nationale. Comment, en effet, attendre cette unité parfaite qu'exige l'ordre social, le gouvernement, de l'alliance de deux principes qui se repoussent invinciblement, et qu'il n'est donné à aucune puissance d'associer? Ils ne sauraient être mis en présence sans que l'un engloutisse l'autre : la restauration et la révolution de 1830 en sont l'éclatante preuve.

L'éclectisme se produisit sous la restauration, afin de rallier à la charte les divers partis, principalement celui de l'ancien régime, et devint lui-même un ralliement glorieux dans son chef politique, alors que M. Royer-Collard fut envoyé à la chambre des députés par sept départements, et appelé pour ainsi dire l'élu

de la France. Aucun orateur ancien ou moderne n'aurait été plus éloquent que lui, défendant les droits de l'homme et la civilisation moderne, dans son discours contre la loi de M. Peyronnet, qui anéantissait la presse. « Le motif des auteurs de l'intervention en Espagne, disait-il quelques années auparavant (1), c'est que les gouvernements ont seuls les droits naturels, éternels, imprescriptibles... et que les peuples n'ont que des droits acquis. » Il ajoutait : « Nous croyons avoir des droits que nous ne tenons que de la nature et de son Auteur. »

Mais ailleurs (2) il déclare que « les individualités disparaissent, que tout s'élève du particulier au général, que la société a passé tout entière dans le gouvernement, que (3) là réside sa souveraineté, là, et point ailleurs ; » ce qui signifie sans doute que l'homme appartient à l'État, qu'il ne s'appartient point lui-même, et dès lors qu'il n'a point de droits naturels.

Écoutez encore (4) : « Une sanglante révolution avait » changé la face de notre terre ; sur les débris de la » vieille société, renversée avec violence, une société » nouvelle s'était élevée, gouvernée par des hommes nou- » veaux et des maximes nouvelles. Comme tous les » peuples conquérants, cette société, je le dis en sa pré- » sence, était *barbare ;* elle n'avait pas trouvé dans son » *origine*, elle n'avait pas acquis dans *l'exercice immo-* » *déré de la force*, le vrai principe de la civilisation, *le* » *droit.* La légitimité, qui seul en avait conservé le dé- » pôt, pouvait seule le lui rendre : elle le lui a rendu. » Avec la race royale, le droit a commencé à lui appa- » raître ; chaque jour a marqué son progrès dans les » esprits, dans les mœurs, dans les lois. En peu d'an-

(1) 25 février 1823. — (2) 17 mai 1820. — (3) 4 octobre 1831, *Moniteur*, p. 1769. — (4) 17 mai 1820.

» nées nous avons recouvré les doctrines sociales que » nous avions perdues : le droit a pris possession du » fait ; la légitimité du prince est devenue la légitimité » universelle. »

Comment donc ! jusqu'au retour des Bourbons, la société assise par l'Assemblée constituante sur les droits naturels de l'homme, n'avait pas le *droit*. En quoi lui manquait-il? En ce que, dites-vous, elle avait renversé la vieille société par la violence, et fait un exercice immodéré de la force. Expliquez-nous d'abord comment elle avait violemment renversé l'ancienne société. Serait-ce parce que le tiers-état voulait délibérer en commun avec le clergé et la noblesse, et que, sur leur refus, il se constitua en assemblée nationale, décréta leur abolition et celle de la société entière? Mais s'il s'était borné à délibérer seul, le clergé et la noblesse auraient-ils accepté ses décisions, qui auraient attaqué leurs priviléges et leur existence? Non ; et la preuve sans réplique, c'est l'infatigable, c'est la furieuse opposition qu'ils organisèrent ensuite, et dans l'Assemblée constituante, et dans le pays, et jusque sur le sol étranger, contre les décrets de cette Assemblée et contre cette Assemblée elle-même. Ainsi, la société nouvelle, à qui l'avenir du monde est réservé, et qui déjà dominait partout dans les intérêts populaires, dans les esprits et les mœurs, ne laissant à l'ancienne que des lois mortes, où elle gisait comme un cadavre dans son tombeau, devait attendre humblement que ce cadavre lui permît de prendre l'existence légale! Ah ! j'en appelle à votre haute raison, souvenez-vous de la discussion sur la fameuse loi contre la presse, où, après avoir montré que cette loi détruisait la morale ou la loi naturelle, vous vous écriez d'une voix foudroyante, en invoquant Bossuet :

L'obéissance ne lui est pas due, car il n'y a pas sur la terre de droit contre le droit (1). Non, mille fois non, il n'y a point de droit contre le droit; et c'est pourquoi la société nouvelle, fondée sur les droits naturels de l'homme, sur le droit éternel, avait le *droit* par son origine, ou plutôt l'avait seule. Loin donc de l'avoir reçu de la restauration, c'est elle qui le lui avait prêté, et qui le lui a retiré, quand elle l'a vu fouler aux pieds. Et c'est cette société que vous assimilez aux peuples conquérants, aux barbares! Mais qu'a-t-elle donc conquis, que l'homme pour le rendre à lui-même? Qu'a-t-elle vaincu dans cette conquête, que le despotisme, et seulement alors qu'épuisé de vieillesse et d'excès, il expirait de caducité? Vous la traitez de barbare : le barbare, c'est celui qui outrage la nature. Qui l'outrage ici? Est-ce la société nouvelle, qui la rétablit dans ses droits et la fait glorieusement régner, ou l'ancienne, qui la dépouille de tout et l'enfouit dans la flétrissante obscurité de la servitude?

Puisque le droit éclate immortellement dans l'origine de la société nouvelle, il est superflu d'examiner si elle n'avait pu l'acquérir dans l'exercice immodéré de la force. Mais par hasard l'y aurait-elle perdu? Pour le dire, il faudrait soutenir qu'attaquée avec rage, elle qui seule avait le droit d'exister, n'avait pas le droit de se conserver, et qu'il appartenait à ses ennemis. Arrêtons-nous, et ne bouleversons ni la raison ni le langage. Qui n'avoue, du reste, qu'il y a eu des atrocités inutiles, des innocents qui ont payé pour les coupables? Mais qu'est-ce que cela fait à la question? Si l'effusion du sang innocent pouvait effacer la justice d'une cause, quelle cause serait juste sur la terre? Celle que vous

(1) Séance du 14 février 1827.

prenez en main s'est-elle soutenue en répudiant l'emploi du fer et du feu? Domination lugubre, qu'escortent à travers les siècles la terreur, la désolation et la mort.

La réunion des deux propositions contradictoires, avoir des droits naturels et n'en pas avoir, est un triomphe de l'éclectisme. Malheureusement, c'est la dernière qui finit par prévaloir, et qui nous dérobe la révolution française.

Quoique M. Cousin nie aussi la révolution française, il est moins brutal. A ses yeux cette révolution, c'est le gouvernement représentatif surgissant à côté de *la monarchie pure; la démocratie et l'égale accessibilité* aux emplois à côté de la pairie *investie de priviléges*, la *liberté des cultes et de la presse* à côté d'une *religion d'État*, et de l'intolérance *d'opinions* (1). Ainsi le gouvernement représentatif, la démocratie et l'égale accessibilité aux emplois, la liberté des cultes et de la presse ne sont point écrits dans la constitution comme des droits naturels, puisque ces droits repoussent insurmontablement une alliance quelconque avec la monarchie pure, avec les priviléges nobiliaires, avec la religion d'État et l'intolérance d'opinions; ils n'y paraissent que comme des concessions de la royauté. En effet, M. Cousin appelle la charte un *présent volontaire* de Louis XVIII (2), et *la révolution de juillet*, *la révolution anglaise de* 1688, *avec beaucoup moins d'aristocratie en France, et un peu plus de démocratie et de monarchie* (3). Si, en apparence, la charte de 1814 s'offre comme un don volontaire de Louis XVIII, en réalité elle est l'œuvre de la volonté nationale qui l'imposa à ce prince

(1) *Introduction à l'Histoire de la phil.*, 13e leçon, pages 33, 39, 40. — (2) *Ibid.*, p. 37.— (3) Préface de la 2e édit. des *Fragments phil.*, p. 59.

comme une condition rigoureuse de son retour; le gouvernement représentatif, qu'elle consacre, résulte des droits de l'homme ou de la souveraineté du peuple, et nullement d'une modification de la monarchie pure; la pairie est l'organisation politique des supériorités naturelles, et non des priviléges nobiliaires; enfin le mot religion d'État n'est qu'un vain son. Quant à la révolution anglaise de 1688, elle n'a de commun avec la révolution de juillet que l'expulsion de la vieille dynastie. Du reste, pour que la société britannique ressemble à la société française, il faut encore qu'elle passe par une révolution pareille à la nôtre de 90; il faut que par les lois ou par la violence, elle soit renouvelée de fond en comble.

« Le gouvernement représentatif, dit M. Cousin, fera le tour de l'Europe (1). » Tel est le terme suprême qu'il prophétise au mouvement qui emporte le monde, et qui, arrachant l'espèce humaine à son antique existence, la jette dans une existence nouvelle et prodigieuse! pareil à ces tempêtes qui semblent enlever l'Océan de ses abîmes et le lancer jusqu'aux astres.

La manière dont l'éclectisme entend la révolution française, où il ne voit qu'une modification de l'ancien régime, se rattache à l'opinion des historiens actuels sur l'origine de la civilisation moderne. On sait qu'ils la mettent dans la formation des Communes. A notre avis, M. Guizot, qui du reste est aussi éclectique en politique, démontre que les Communes forment un événement unique dans l'histoire des nations. Moins heureux quand il veut dire d'où elles viennent, il prétend que ce sont à la fois, les restes des municipalités romaines, la liberté des Germains et la loi morale du christia-

(1) *Ibid.*

nisme qui les ont produites. Prouver le contraire nous mènerait trop loin. Ces trois causes et les autres qu'on allègue, par exemple l'insurrection contre la tyrannie des seigneurs, ne sont que des occasions. Cependant prenez ces occasions pour des causes, comme les restes des municipalités romaines, la liberté des Germains, même la loi morale du christianisme, en tant qu'elle se bornerait à régler la vie, sans relever au-dedans notre intelligence à l'intelligence divine, font partie du régime du moyen-âge; il s'ensuit que les Communes et la révolution française, qui, dans cette hypothèse, est le développement des Communes, que la civilisation moderne qui commence avec les Communes et reçoit sa constitution sociale dans la révolution française, font aussi partie du régime du moyen-âge. Or ce régime tout artificiel ne s'implante point dans la nature; donc la civilisation moderne est pareillement artificielle et ne s'implante point non plus dans la nature. Ce régime est particulier à l'Europe, et certainement transitoire; donc la civilisation moderne est également particulière à l'Europe, également transitoire. Ainsi elle ne diffère point essentiellement de la civilisation grecque et romaine; et comme celle-ci, il faut qu'elle périsse après avoir corrompu les peuples qu'elle enveloppe.

Cependant fruit du retour intérieur de l'esprit humain à Dieu, opéré par le christianisme, la civilisation moderne ne sort-elle pas du fond de la nature humaine que le christianisme restaure? N'égale-t-elle pas l'universalité de la nature humaine que le christianisme embrasse? Voyez-la déjà triompher de l'Europe et de l'Amérique, ébranler l'Afrique, travailler l'Asie avec ses archipels immenses, et bientôt maîtresse de toutes les nations, les conduire à des perfectionnements indéfinis.

M. de Bonald, et après lui M. de Lamennais, avaient placé la source des connaissances dans la société, M. de Maistre dans le sacerdoce; et voilà qu'à ce socialisme et à ce théocratisme, inventés pour ressusciter l'ancien régime, on ajoute l'éclectisme, qui pervertit le régime nouveau. Eh quoi! la raison et la liberté ne rencontrent-elles pas assez d'ennemis dans l'ignorance, la coutume, les passions, les intérêts, qui leur disputent l'empire avec tant d'acharnement! Contre elles est-il nécessaire que se tourne une puissance née pour les défendre? car c'est au nom de la philosophie que MM. de Bonald, de Lamennais et de Maistre, comme MM. Royer-Collard et Cousin les attaquent. A ceux qui veulent les étouffer, faut-il que par les premiers, surtout par MM. de Lamennais et de Maistre, elle vienne crier : Etouffez! étouffez! ce sont deux monstres! A ceux qui imaginent d'associer les préjugés à la raison, la servitude à la liberté, faut-il que par les seconds, elle vienne crier : Associez! associez! cette alliance est la vérité et la justice! A ceux qui se flattent que la révolution française va s'anéantir, faut-il que par les uns elle vienne crier : Ayez bon espoir, c'est une calamité terrible, mais passagère; ou bien par les autres : C'est un accident qui remuera l'Europe, puis s'évanouira de même qu'un songe.

La philosophie, du moins celle qui se dit spiritualiste, ne semble donc exister aujourd'hui que pour favoriser, justifier, inspirer, s'il en était besoin, toutes les tendances, toutes les entreprises rétrogrades et éterniser l'abaissement du genre humain. De Maistre a terminé sa carrière. Malgré le démenti que les événements leur donnent, MM. de Bonald et Royer-Collard sont trop vieux pour se convertir.

Au milieu de sa course, M. de Lamennais paraît entendre les enseignements de l'expérience (1). M. Cousin, plus jeune encore, pourrait-il vivre dans une erreur grossière comme une élucubration d'écolier, et je ne crains pas de le dire, mortelle à l'esprit public? Lui qui goûte assez Platon et Descartes, pour avoir traduit l'un et édité l'autre, ne prendra-t-il point une place dans cette royale famille de penseurs échelonnés sur les âges, se passant la vérité pour la faire successivement briller aux générations humaines?

(1) Quand nous écrivions cet article, M. de Lamennais tournait à la liberté, mais il n'avait pas encore glissé dans le déisme.

FIN DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE SECTION.

DISCOURS SUR VOLTAIRE (1).

AVERTISSEMENT.

La notice historique est aujourd'hui en faveur, par l'intérêt et les beautés que quelques secrétaires perpétuels, entre autres M. Mignet, ont su y répandre, et on semble la regarder comme la forme propre aux discours pour le concours d'éloquence à l'Académie française. Sans examiner cette question, nous observerons qu'à l'égard de Voltaire, il serait impossible de suivre l'ordre des temps et de faire l'analyse des ouvrages, à moins de se borner à de sèches indications, ou de présenter un travail dont l'étendue dépasserait de beaucoup les *limites* assignées. Il nous a paru que le seul parti convenable était de saisir et de développer la pensée qui remplit sa vie. *En définitive*, qu'est-ce que Voltaire? N'est-ce pas le grand révolutionnaire qui a foudroyé le moyen-âge, et mis en *lumière* l'homme social nouveau? Au fond, n'est-ce pas le révolutionnaire qu'a peint M. Villemain, quoique son sujet l'*obligeât* principalement à s'occuper de littérature?

Quelques personnes ont paru surprises de voir rattacher le nom de Voltaire au mouvement des idées chrétiennes. C'est qu'elles n'avaient pas compris encore qu'il y a un règne social de l'Évangile, comme un règne religieux, que l'homme doit retrouver les biens de la terre, comme les biens du ciel. Aujourd'hui que le vrai caractère de la révolution française a été expliqué, tout catholique éclairé doit reconnaître que Voltaire prêchant la tolérance, la liberté et la fraternité, est plus chrétien que Bossuet défendant l'intolérance et la théocratie.

(1) Ce discours avait été présenté au concours de l'Académie française. Il donna lieu à quelques débats, et fut écarté du prix par dix voix contre neuf. On le donne ici sans autre changement important que l'addition de six à sept pages, depuis *chacun sans doute a son emploi*, p. 511, jusqu'à *passe-temps qu'ils choisissent*, p. 517.

DISCOURS SUR VOLTAIRE.

Deposuit potentes, et exaltavit humiles.
S. Luc.

Parmi les révolutions qui agitent les peuples, qui élèvent ou qui renversent les empires, qui fondent ou qui détruisent les cultes, qui remuent les choses d'ici-bas et changent la face du monde, la ruine du paganisme et celle du moyen-âge, l'établissement de l'Église et celui de la société libre dominent toutes les autres, et montrent l'homme se relevant aux grandeurs du ciel et de la terre, dont, à l'origine des temps, il fut précipité par la chute. Quoique dix-huit siècles les séparent, ces deux révolutions se tiennent et ne forment qu'un seul mouvement qui, après avoir abattu l'idolâtrie et le polythéisme, rétabli l'unité de Dieu et le culte spirituel, crée le régime du moyen-âge, et dissout l'ancienne société, emporte l'homme qu'elle écrasait, et vient enfin à la révolution française tout pulvériser pour l'introduire dans la jouissance de ses droits naturels, pour le mettre dans l'immortelle possession de lui-même. C'est ainsi que les événements les plus opposés vont au même but; que l'Église qui s'organise en théocratie monacale pour anéantir l'État païen, que le XVIII^e^ siècle qui ravage l'Église pour anéantir le moyen-âge, préparent et produisent le règne civil et politique de l'Évangile; que Grégoire VII et Voltaire sont, comme saint Augustin et Descartes, des chefs de la grande armée du genre humain marchant à la con-

quête de la civilisation. Mais pour les comprendre et les juger, il faut d'un même regard embrasser l'existence complète de l'univers, et voir par quelle suite de bouleversements et de ruines l'ignorance, l'erreur, la corruption, l'obligent de passer, afin d'accomplir ses destinées.

Si Voltaire, qui doit faire aujourd'hui le sujet de nos discours, soulève son siècle contre la révélation, c'est que les ministres de la révélation refusent de la séparer de l'intolérance, qui arrête l'enfantement de la cité libre, cité qui n'entre pas moins que l'Église dans la réparation chrétienne de notre nature. S'il ravit en Europe les croyances à plusieurs générations, c'est pour conquérir sur le globe entier les droits de la raison aux générations futures, et il fonde l'empire temporel du Christ en sapant dans les âmes son empire éternel. Quelle entreprise cependant d'émanciper les peuples et d'abolir la religion divine! En est-il qui soit plus magnifique et plus redoutable? Mais aussi quel mortel excite plus d'admiration et d'enthousiasme? quel mortel est chargé de plus d'anathèmes et d'exécration? Sur quel mortel éclatent des jugements plus contraires et plus passionnés? Tâchons de nous élever au-dessus des préjugés et des contentions qui travaillèrent l'âge précédent, au-dessus de ceux qui travaillent le nôtre, et de prononcer l'arrêt de l'équitable postérité.

Lorsque le moyen-âge eut détruit l'institution sociale du paganisme, comme l'Église en avait détruit l'institution religieuse, l'homme, dégagé de ses antiques chaînes, put se relever par le côté social, comme par le côté religieux, au principe premier de sa force; en retrouvant Dieu, il se retrouva lui-même, et commença de revenir à l'énergie primitive de son être. Telle est la véritable cause de la civilisation moderne. Les restes

des municipalités romaines, l'ébranlement des croisades, les insurrections provoquées par la tyrannie des seigneurs féodaux, et tout ce qu'on lui assigne pour origine ne sont que des occasions de percer, que des circonstances de son apparition. Vouloir l'en dériver, c'est vouloir faire jaillir l'Océan d'un ruisseau.

On sent que l'esprit humain n'est plus le même. A la faiblesse, à la timidité qu'il montra toujours, même dans ses plus grands essors, ont tout à coup succédé la vigueur et l'audace. Tandis qu'à Athènes et à Rome il n'avait guère rien tenté que soutenu par les traditions qu'il allait péniblement recueillir çà et là, c'est sur lui maintenant qu'il s'appuie. Avec quelle résolution il foule aux pieds les enseignements du passé et veut savoir par lui-même ! Les sciences que l'antiquité lui a léguées, il les démolit, refait les unes sur des fondements différents, les autres sur les mêmes, mais mieux affermis, et de l'état infime où il les trouve, il les porte à d'étonnantes hauteurs et en produit des nouvelles. Alors, pour la première fois, dévoilant les mouvements des astres, la composition et l'action des éléments, l'organisme végétal et animal, il entre dans la nature et contemple l'incomparable jeu de ses ressorts. Point de ces efforts laborieux par lesquels on l'avait vu jusqu'ici déterrer de siècle en siècle quelque lambeau de vérité. Les plus hautes vérités se précipitent. C'est comme un regard qui pénètre tout. On dirait que l'homme n'apprend pas, mais qu'il voit par une subite illumination. Partout cet audacieux esprit d'invention. Voyez Colomb obsédé par l'idée d'un autre monde courir l'Europe, conjurant les princes de lui accorder quelque faible embarcation, et dès qu'il l'a obtenue, se lancer vers ces terres ignorées, à travers des mers

que ne sillonna jamais la rame (1). Ce qu'on disait impossible, c'est ce que l'homme attaque et qu'il surmonte. Ce à quoi nul n'avait songé, c'est ce qu'il pense et où il excelle. Le même besoin d'indépendance et d'infinité qui l'agite, le tourmente dans ses rapports avec la nature, où il brûle de dominer par la pensée, l'agite, le tourmente dans les lois et le bien-être social, où il est affamé de perfectionnements. L'univers et la société sont changés de fond en comble par lui, ou plutôt c'est lui qui est changé tout entier, et qui reconstitue l'ordre social, voit et traite la nature selon sa condition nouvelle.

Descartes déploie cette puissance de l'homme nouveau dans le monde physique, Voltaire, dans la société. Pour le produire ainsi au dehors et lui donner partout l'indépendance et la souveraineté, il faut le rappeler sans cesse à lui-même, le contraindre par la réflexion de se voir et de se saisir; car où trouverait-il ailleurs que dans la connaissance et le sentiment de ce qu'il est, l'idée et la force de s'étendre sur les créatures qui sont au-dessous de lui, et de s'établir en liberté avec celles qui lui sont égales? Comme la rénovation philosophique de Descartes n'est que le plus vigoureux rappel de la pensée à elle-même, la rénovation sociale de Voltaire n'est que le plus vigoureux rappel des peuples à la lumière naturelle de la raison. Par la première, l'esprit humain se comprend dans son fond; par la seconde, il se comprend dans les notions morales qui en découlent, et qui doivent aujourd'hui éclairer et régler la vie. Si la seconde suppose moins de génie, elle demande plus d'ardeur et d'impétuosité. Descartes

(1) On ne peut guère douter que ce ne soit par le nord que l'Amérique ait été peuplée.

n'entre en guerre que contre les illusions des sens, les arguties de la scolastique, l'aveugle obstination de quelques prétendus savants ; Voltaire attaque la formidable ligue des préjugés religieux et civils, des intérêts cléricaux et nobiliaires, des folies et des passions sanguinaires de la multitude, enfin la coutume de quatorze siècles d'un régime de fer, qui, pour dévorer la vie charnelle du juif et du païen, sembla dévorer l'homme même.

Irait-on chercher dans un jeune poëte, dans un écrivain spirituel, dans un favori des compagnies élégantes, le promoteur et le chef de cette immense lutte, le héros de l'affranchissement universel des nations? Ce zèle dévorant, cette infatigable activité que le chef des solitaires de Port-Royal déploya contre les corrupteurs de la morale et du culte, il les déploiera contre les oppresseurs de l'humanité. La résolution de les abattre, formée dès ses tendres années, s'affermira par les oppositions et les combats, et deviendra comme sa nature. Sous la plus extrême mobilité, il montrera une constance inébranlable, un acharnement invincible. Dans les prisons ou dans l'exil, il ne cessera de frapper l'ennemi à coups redoublés.

Son arme est le doute, la moquerie, l'éloquence poétique. On a vu des pyrrhoniens plus déterminés et plus absolus, par exemple, Sextus l'Empirique et Montaigne, puisqu'ils doutaient intrépidement de tout, tandis que Voltaire s'arrête devant la loi naturelle, et qu'il s'efforce de la faire prévaloir. Mais nul ne fut aussi redoutable. Son scepticisme sarcastique, ironiquement interrogateur, confond, et non seulement on rougirait, mais on se croirait coupable d'approuver ce qu'il condamne, d'étendre la main pour soutenir ce qu'il ébranle. D'un

mot il foudroiera des vénérations qui ont terrassé plusieurs milliers de siècles. Il est tellement né pour se moquer qu'il semble ne pouvoir écrire sérieusement en prose : la raillerie se mêle sans cesse à ses discours; mais, chez lui, elle n'est point gaie, comme chez Platon et chez Pascal : elle respire presque toujours la colère et l'amertume. Quand la nature est partout outragée, tourmentée, que des iniquités monstrueuses, des supplices affreux escortent le ridicule, que le sophisme regorge d'atrocités, que l'Europe et l'Amérique sont inondées de sang, dix millions d'hommes immolés par le fanatisme, que l'âme est saisie d'indignation et d'horreur, comment rire de bon cœur, comment être réellement plaisant (1)? Rarement Voltaire persifle sans se fâcher, ni il ne raille qu'il n'invective. Déchiré par le spectacle des fureurs et des maux que la superstition et l'intolérance ont vomis sur la terre, il exhale sa douleur dans une sombre et violente ironie. Quelquefois désespérant d'arracher le peuple à ces deux épouvantables maladies, l'avocat fougueux, l'apôtre frénétique de l'humanité, imite l'orgueil de certains prélats du vieux régime et de la plupart des grands : il traite les classes manouvrières de populace, de canaille, et lui qui les porte dans ses entrailles en semble aussi un brutal contempteur (*a*) !

Avec son doute et son sarcasme, Voltaire plonge dans ce chaos de lois et de coutumes forgées par l'iniquité, la barbarie, l'extravagance, et qui, en enveloppant la vie, torturent les peuples, pareilles en quelque *sorte à*

(1) Dans *le Gorgias*, où la vertu et les principes de la morale sont foulés aux pieds, on chercherait en vain le ton comique de l'*Euthydème*. Dans les dernières *Provinciales*, Pascal laisse tomber la moquerie pour saisir l'éloquence.

ces chapes de plomb que Dante jette sur les coupables au fond des enfers. Il prend ces lois une à une, il les tourne, les retourne, les flagelle; il se demande comment elles ont pu être établies, comment on peut les tolérer; il somme les magistrats, les gouvernements, de le dire; il en appelle à la conscience du genre humain, à la suprême bonté de Dieu, créateur et père commun des mortels (*b*).

La cause principale d'un mal si effroyable lui paraît être l'assujettissement contre nature de l'État à l'Église. Dans cette dépendance produite par une nécessité transitoire, on avait voulu, et quelques gens veulent encore voir l'effet de la dépendance où le corps est de l'âme, comme si l'âme était étrangère à l'État et qu'il ne s'occupât que du corps! Aussi bien que l'Église, il embrasse l'homme entier, mais d'une manière et pour un objet essentiellement différents. Il ne lui propose que la vie présente, tandis que l'Église le porte à la vie future. En le déclarant libre, il suppose qu'il a une raison, qu'avec cette raison il s'élève intérieurement, directement, à une raison éternelle, source primitive du droit et du devoir. Voilà comment il s'adresse à l'âme, comment il a une religion : religion illusoire, il est vrai, si la communication intérieure, immédiate, de l'âme avec Dieu, exigée par la constitution de l'être pensant, se trouvait suspendue, comme sous le paganisme et le judaïsme. Alors sans doute il faudrait que l'État commandât les croyances et le culte, qu'il se fît Église, que l'Église se fît État, et qu'ils se confondissent mutuellement. Mais alors l'Église n'existerait plus; car elle ne peut s'isoler du commerce intime de nous-mêmes avec Dieu, commerce brisé par la chute, renoué par le Christ et entretenu par l'Église, qui n'est faite que pour le conti-

nuer et le resserrer jusqu'à la consommation des âges.

Que l'État donc tombe sous l'autorité sacerdotale, l'Église se pervertit ; dans son pervertissement, elle dégrade la réparation chrétienne, l'homme est traité comme ne vivant que par les sens ; ses espérances avec ses pensées, comme celles des païens et des juifs, s'agitent dans le cercle des choses qui passent, et il ne peut presque plus être gouverné que par des récompenses et des châtiments terrestres. Tel est le spectacle qu'offre le moyen-âge. On y parlait continuellement, je le veux, de biens et de maux éternels ; mais le ciel devait à chaque instant se déclarer par des faveurs ou par des punitions temporelles.

Voltaire ne considéra point l'intolérance de cette hauteur : il ne la vit que dans le détail des lois, des usages et des mœurs atroces dont elle désolait le monde. Si les dogmes de l'Église, si sa discipline, ses opinions, sont adoptés par l'État, qu'il n'y ait plus aucune liberté d'examen, la moindre dissidence devient une hérésie, et, en retranchant de la communion religieuse, elle retranche de la société civile. Comme l'excommunication est supposée entraîner la mort éternelle, la peine qu'inflige la puissance séculière se trouve la peine même de l'autre vie. *Votre loi*, s'écrie le plus grave orateur de la restauration (1), dans son discours contre la loi du sacrilége, *votre loi anticipe l'enfer et remplit sur la terre l'office des démons.* De là, au moyen-âge, où la théocratie était d'ailleurs secondée par les subtilités d'une science sauvage, la scolastique ; de là ces raffinements sataniques des lois pénales et des supplices, et l'Église, cette fille de l'amour divin, formée pour en embraser la terre, renouvelant ce que la rage

(1) M. Royer-Collard, séance du 12 avril 1825.

des persécuteurs avait inventé contre elle pour l'exterminer en naissant.

Je me trompe, l'intolérance du moyen-âge est plus meurtrière, plus impitoyable que l'intolérance païenne, parce qu'elle ne doit pas seulement, comme elle, contenir et discipliner des peuples grossiers et brutaux, mais encore, je le répète, détruire le vieil homme social : aussi déclare-t-elle la vie civile profane, impure, la vie du cloître seule sainte, seule chrétienne. Sous sa domination, le genre humain, suivant le langage d'un historien de nos jours (1), aspire, au x^e^ siècle, à entrer dans les couvents. Par le monachisme, où il renonce à toutes les puissances de son être, pour n'exister que dans une passive contemplation, l'homme extirpe la vie civile païenne, dans laquelle il avait passé tout entier, puisque pour la prendre il lui avait fallu cesser de s'appartenir, et se constituer la propriété de l'État, d'après le grand principe de la politique antique et le fondement premier des sociétés qu'elle régissait. Au cri éternel des législateurs païens : renonce-toi pour te donner à la patrie, répond l'éternel cri des pontifes chrétiens : renonce-toi pour te donner à Dieu ; cri de mort pour l'homme ancien, cri de vie pour l'homme nouveau. En se livrant intérieurement à Dieu, l'homme se reprend lui-même ; car il n'avait pu s'aliéner de soi que parce qu'il s'était intérieurement aliéné de Dieu. Le moyen-âge donc n'est qu'une vaste guerre de destruction. De même que son réparateur, le genre humain, à son tour, est mis en croix. Les invasions des barbares, les dévastations, les pestes, les famines, sont les auxiliaires de la théocratie monacale. Les révoltes de la nature physique et tous les fléaux accourent aider l'humanité à consommer son lu-

(1) M. Michelet.

gubre sacrifice. Un indicible esprit d'extermination anime, transporte l'Europe. Le plus ardent admirateur de cette époque lamentable, de Maistre, n'a pu s'empêcher de dire qu'alors l'espèce humaine était folle (1).

Aux désordres causés par l'intolérance se joignent les désordres produits par la féodalité ; tous comme de concert deviennent les instruments de la cupidité, de l'ambition, de l'orgueil, dans les mains des puissants pour humilier, opprimer, spolier les faibles, victimes non seulement des malheurs communs des temps et des passions qui rugissent toujours dans le cœur humain, mais encore de ces passions exaltées, irritées dans ces malheurs mêmes, et rendues plus insolentes et plus voraces. Ce n'est pas assez pour l'homme d'être l'ennemi, le supplice de lui-même, pour se tuer à l'ancienne civilisation ; il est encore l'ennemi et le supplice de son semblable, à qui il prête son effroyable ministère. Chacun en hostilité avec son voisin est debout sous les armes, et la chrétienté tout entière ne forme qu'un champ de bataille et de mort. Je passe sur les *vices* ; dans ce discours il s'agit d'oppression, de misères et de délivrance, plutôt que de corruption de mœurs et de réforme.

Voltaire ne cesse de reproduire et de jeter à la face de son siècle cet épouvantable amas de monstruosités et d'horreurs, et au milieu il fait sans cesse apparaître la majestueuse beauté de la loi naturelle (*c*). Elle le préoc-

(1) *Du Pape*, t. II, p. 280. « Du mélange de la corruption romaine avec la férocité des barbares qui avaient inondé l'empire, ajoute de Maistre, il était enfin résulté un état de choses que, heureusement peut-être, on ne reverra plus : *la férocité et la débauche, l'anarchie et la pauvreté étaient dans tous les états.* »

cupe tellement qu'il veut la trouver partout, jusque dans le polythéisme et l'idolâtrie. Quoique visible comme la nuit, il ne craint pas de nier ces deux immenses aberrations de l'esprit humain déchu. Il prend les sujets de ses tragédies dans tous les pays et dans tous les âges, à Rome, dans la Grèce, en Amérique, dans la Perse, la Chine, l'Afrique, chez les anciens et chez les modernes. Par les jeux les plus dramatiques, il met la nature aux prises avec les institutions et les mœurs. Il se plaît à la montrer dans ses élans et ses éclats, brisant les barrières des cultes et des institutions, qui séparent les peuples, et les rappelant à l'unité merveilleuse du genre humain, qu'elle constitue et qu'elle déclare. Il s'indigne de ce qu'on l'a si horriblement violée, mise en pièces. Ne pouvant s'expliquer comment les hommes faits pour la raison, la douceur, la bonté, se sont, au nom même de Dieu qui les a créés tels, changés en bêtes féroces, il pleure de rage (1).

Cependant il croit en trouver la cause dans les dogmes surnaturels. Il se figure que de cela même qu'ils passent la raison, ils entraînent nécessairement l'emploi de la force et de la violence ; le christianisme lui paraît le plus terrible fléau des nations, et le détruire le plus important et le plus glorieux service qu'on puisse leur rendre. S'il a continuellement à la bouche le nom de Locke, s'il propage avec tant d'ardeur le sensualisme,

(1) « Les hommes ayant été si longtemps gouvernés en bêtes farouches, par des bêtes farouches, excepté peut-être quelques années sous saint Louis, sous Louis XII et sous Henri IV, plus les esprits se sont civilisés et plus ils ont frémi de la barbarie dont il subsiste encore tant de restes. » *Siècle de Louis XV*, ch. XLII. Il dit à d'Alembert qu'il l'embrasse avec rage, en lui écrivant sur des actes de fanatisme.

c'est afin d'écarter ces puissantes spéculations qui, en nourrissant la pensée des perfections de Dieu, de celles que l'homme dut avoir à son origine et dont il ne lui reste qu'un débris, font concevoir le besoin d'un secours céleste pour les recouvrer et pour répondre à nos véritables destinées.

Les grands réformateurs du XVII^e^ siècle, Bossuet, Fleury, les solitaires de Port-Royal, les Oratoriens, quoique le regard constamment tourné vers les splendeurs de la primitive Église, ne songent à la rappeler que dans la morale, le culte et les droits respectifs des évêques et du pape. Ils semblent oublier qu'elle vécut trois siècles séparée de l'État; que Tertullien, saint Athanase, saint Augustin et plusieurs autres de ses apologistes et de ses docteurs, proclamaient la tolérance naturelle au christianisme; que saint Augustin ne se détermina à demander l'appui des empereurs que vaincu par les instances des évêques d'Afrique pour arrêter les fureurs des circoncellions. Ils regardent le régime établi par Constantin comme propre à l'Église. S'ils resserrent la juridiction ecclésiastique, qui avait envahi la juridiction séculière, ils ne rendent pas à celle-ci son indépendance essentielle. Bossuet n'hésite point à inscrire au rang des hérésies la négation du droit de contrainte, et il célèbre avec enthousiasme la révocation de l'édit de Nantes.

Faut-il donc trop s'étonner si Voltaire a cru que l'intolérance était inhérente à la révélation, s'il les a confondues dans une même haine et juré leur commune destruction, lorsque, dans le siècle le plus éclairé, les interprètes les plus graves, les plus instruits, refusent de les séparer, et lancent anathème contre qui l'entreprendrait? Et quel spectacle autour de soi!

l'Église bouleversée par une bulle, le jésuitisme faisant ruiner la conscience et livrer la vertu, la vérité aux passions et au caprice du despotisme, par la condamnation de cette maxime, que *la crainte d'une excommunication injuste ne doit pas empêcher de faire son devoir!* un saint évêque dépossédé de son siége (1), interdit des fonctions de prêtre et enfermé dans un couvent par un archevêque perdu de réputation (2); les billets de confession, les lettres de cachet, les consolations de la religion dispensées aux mourants sous la protection des baïonnettes, comme si on présidait à une exécution; les supplices des Calas, des La Barre; Sirven, ne se dérobant que par la fuite à la frénésie de ses bourreaux; les juifs brûlés en masse; le même fanatisme plongeant le fer dans les flancs du monarque; le jansénisme venant sur un tombeau essayer de ressaisir, par des convulsions prétendues miraculeuses, les restes d'une vie qui lui échappe, et jetant l'esprit divin et la majesté de la religion à une troupe de saltimbanques épileptiques; enfin les folies, les fureurs, les cruautés du moyen-âge, bravant la raison montée au trône de l'opinion, la douceur toujours croissante des mœurs, l'irrésistible triomphe de la civilisation moderne!

De même que la synagogue, aveuglée par la soif de dominer, condamna le Messie dans son avénement religieux, l'Église, ivre également de domination, le condamne dans son avénement social. Pour cet autre déicide, elle aussi sera châtiée exemplairement. Ce sera

(1) Soanen, évêque de Senez. — (2) Tencin, archevêque d'Embrun et puis cardinal, « avait été, dit Voltaire, poursuivi au parlement de Paris comme simoniaque, et regardé dans le public comme un prêtre incestueux qui friponnait au jeu. » — Sa vie, suivant M. Lacretelle, n'avait été qu'un tissu de scandales.

peu que les hérésies l'envahissent; on l'immolera à la risée et à l'horreur des générations; puis elle aura sa prise de Jérusalem et toutes les calamités ensemble. Si en soi elle ne peut être détruite, puisqu'elle est immortelle, elle périra dans les âmes, et ses temples seront démolis ou dévastés, ses pontifes massacrés, ou emprisonnés, ou dans l'exil; en elle habiteront la terreur, la famine, et la mort, et l'athéisme, s'incarnant dans la volupté, viendra sur les débris de ses autels se poser aux adorations humaines. Comme les empires et les corporations accomplissent leurs destinées sur la terre, s'ils ont prévariqué, la punition les attend ici-bas; autrement ils tromperaient la justice divine et prévaudraient sur les immuables principes de l'ordre, desquels tout relève dans le temps comme dans l'éternité. Dans son orgueil, dans *son* ambition effrénés, Rome subjugue les peuples, et les pressure ensuite pour assouvir sa cupidité et s'ensevelir dans le faste et la mollesse. Dès qu'elle a donné cours à ses passions et qu'elle est saturée, voici les barbares qui l'enveloppent, la vengeance à la main. Le bras invisible qui retenait Annibal dans Capoue, parce que Rome en s'étendant sur les peuples les rassemblait pour *ouïr* l'Évangile, ce bras pousse maintenant sur elle, des bouts de l'univers, les phalanges des nations indépen*dantes*.

En commençant par Luther et par Calvin, Voltaire est le troisième grand exécuteur de la souveraine justice sur l'Église (1). Son esprit d'hostilité perce dès l'origine; dans *Œdipe*, il s'écrie :

> Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
> Notre crédulité fait toute leur science.

Dans *la Henriade*, les *Lettres sur les Anglais*, plus

(1) Dieu appelle Nabuchodonosor son serviteur.

tard dans le poëme de *la Loi naturelle*, dans les *Siècles de Louis XIV* et *de Louis XV*, l'*Essai sur les Mœurs*, partout on sent l'ennemi caché. Cependant il n'éclate que lorsqu'il voit le clergé, la cour et les parlements incorrigibles. Toujours en luttes pour leurs priviléges particuliers, ils s'unissent contre l'esprit nouveau qui bat en brèche leurs usurpations et leurs tyrannies. Voltaire attaque le christianisme avec cette vigoureuse et implacable haine d'un fameux Romain contre Carthage. *Écraser l'infâme*, tel est l'arrêt qui termine chaque lettre à d'Alembert, comme *delenda est Carthago*, chaque discours de Caton au sénat. Il s'efforce de montrer que la religion chrétienne n'offre qu'un vaste système de mensonges absurdes et d'extravagances sanguinaires, qu'elle est le plus grand opprobre de la raison et la plus horrible peste du monde. Comme elle repose sur une suite de faits, qu'elle s'appuie le long des siècles sur la marche d'un ordre d'événements, il tourmente, il sabre l'histoire qui forme son existence. Jamais la vérité ne fut défigurée avec tant d'audace et d'impudence, ou tournée en raillerie avec tant de malice. Le fanatisme religieux qu'il veut étouffer, il l'égale en fanatisme d'incrédulité. Il travaille à insurger le cœur avec l'esprit; il évoque les passions que la religion a le plus de peine à soumettre et régler, l'orgueil et la volupté. A chaque instant il excite, il enflamme celle-ci, ou par des romans obscènes, ou, en passant, par des traits cyniques. Il appelle à son secours toute la corruption de la nature dégradée. On dirait la dépravation même déchaînée dans le monde. C'est un délire inexprimable. Dans son horreur pour le surnaturel, il ne pardonne point à ces visions qui allumèrent un héroïsme libérateur de la France, et il va

souiller le plus sublime patriotisme de ses infamies les plus déhontées (1). Cependant il ne veut point le vice pour lui-même, puisqu'il combat le matérialisme en d'Holbach, Helvétius, Spinosa, et qu'il défend de toutes ses forces les principes universels de la morale ; il ne le veut que comme moyen d'affranchissement. Il croit encore qu'il adoucit les mœurs. L'exemple du peuple romain sous les empereurs aurait pu le détromper. Quelle corruption ! et néanmoins quelle avidité pour les combats de gladiateurs et pour les persécutions contre les chrétiens ! Il fallait chaque jour le repaître par des spectacles de sang.

Pour détruire le christianisme dans son germe, et aussi parce que l'intolérance y va toujours prendre des exemples, Voltaire s'acharne en particulier sur le peuple juif. Mais il rencontre un adversaire qui tourne contre lui l'arme de la plaisanterie, et Guenée fait rire d'un homme qui tire en partie son influence de faire rire les hommes (2). D'autres prennent en main la cause de l'Église. S'ils la vengent des attaques contre son établissement, ils succombent à celles qui sont dirigées contre son existence ultérieure. C'est qu'en répudiant le mal, ils consacrent le principe, je veux dire l'intolérance (3). Guenée défend victorieusement la théo-

(1) A la vue de la licence de Voltaire, on comprend Lanjuinais disant qu'il a « mérité les remerciements, mais non l'estime du genre humain. » — (2) Voltaire, qui ne répond ordinairement à ses critiques que par l'insulte et le dédain, avoue que Guenée « n'est pas sans esprit et sans connaissances, mais qu'il est malin comme un singe, et qu'il mord jusqu'au sang en faisant semblant de baiser la main. » — (3) Bergier déclare qu'on a le droit de punir « les apostats et les hérétiques comme déserteurs de la foi, et qu'on doit implorer contre eux le bras séculier. » *Certitude des preuves du christianisme*, part. 2, p. 79, édit. de 1827.

cratie des Hébreux et ses sanglants effets, parce que ce peuple de la chute ou des sens ne pouvait être mené que par la terreur. Afin qu'il portât l'unité de Dieu et sa loi, il fallait le dresser par des châtiments incessants et terribles, le pétrir avec les calamités. C'est le contraire pour le peuple de la délivrance ou de l'esprit. Si Guenée fût entré en lice, il n'eût pas manqué de le proclamer, lui qui applaudit Voltaire prêchant la liberté des cultes, et qui, au jour fameux où elle apparut, la salua et lui jura fidélité.

Gardons-nous d'inutiles regrets. Avec le génie même de saint Augustin, de Bossuet, de Pascal, il n'eût fait que de vains efforts pour arrêter l'incrédulité et conjurer le moment de la catastrophe et des vengeances; car il n'aurait point été suivi ni écouté par le clergé. Ce n'est pas ainsi que les hommes en corps dépouillent la domination et les richesses, et qu'ils en rompent l'habitude séculaire. La théocratie ne pouvait être déracinée des esprits qu'avec Dieu même, ni sauter de l'État qu'avec les temples où Dieu réside. C'est pourquoi, maintenant qu'elle a rempli sa destinée, dissous et réduit en poussière le monde de la chute, qu'à son tour elle a subi le même sort, qu'elle n'a plus ni objet ni fondement, la plus insigne démence et le plus grand des crimes seraient que les conducteurs de l'empire et de l'Église songeassent à la rétablir et recourber sous son joug d'airain les générations émancipées et éperdues d'amour pour l'indépendance.

Si ce n'est l'*Essai sur les Mœurs*, les *Siècles de Louis XIV* et *de Louis XV*, l'*Histoire de Charles XII* et celle de *Pierre de Russie*, Voltaire a peu d'ouvrages suivis, mais une multitude d'écrits de quelques pages, tels qu'aujourd'hui les articles de journaux, et qui

tombent sur l'ennemi comme un déluge. Malgré leur diversité, quelquefois leurs contradictions, ils conspirent tous à la destruction du vieil ordre social et à l'établissement du nouveau. Dans l'*Histoire de Charles XII*, où ce prince est posé en face de Pierre-le-Grand, il immole le génie seulement militaire au génie civilisateur. Bossuet s'était contenté de flétrir les conquérants de ravageurs de provinces, Voltaire peint dans son héros le néant et les maux des conquêtes. Voilà une de ces leçons solennelles que l'orateur dont je viens de parler se plaisait à donner dans ses *Oraisons funèbres ;* mais au lieu de l'intérêt du ciel, figure ici l'intérêt de la terre.

Il semblait que tous les genres de style naturel fussent épuisés par les écrivains du XVII^e^ siècle ; Voltaire en a cependant un qui lui est propre, qui n'en est pas moins beau et qui relève également de Descartes. Avec une facilité prodigieuse, il est avare de mots et plein de choses. Méprisant l'effet des phrases et tout entier à son sujet, il le traite avec une simplicité et une clarté nobles et spirituelles qui n'appartiennent qu'à lui et qui ravissent. Comme jamais homme ne dut tant agir sur toutes les classes par la parole, jamais homme ne l'eut si convenable à tous les esprits. Rousseau ni Montesquieu, si l'on excepte la *Grandeur et la Décadence des Romains*, ne sont naturels que dans certaines parties de leurs ouvrages ; Voltaire l'est partout dans sa prose ; il se soutient si bien, qu'on est embarrassé de dire quelle est celle de ses productions qu'il a le mieux écrite (1).

(1) Il paraîtrait néanmoins que ce soit l'*Histoire de Charles XII*. Telle est, au reste, l'opinion d'un professeur célèbre, M. Tissot, qui a consacré une grande partie de sa longue carrière à l'étude des per-

Il n'en est pas ainsi de ses tragédies ; là il cherche à frapper, il ambitionne les coups de théâtre. Mais quoiqu'elles ne soient non plus que des machines de guerre, il a secoué l'humeur noire et dure qui règne dans la plupart de ses autres écrits, et, en poursuivant la délivrance et le triomphe de la nature, il s'épanouit magnifiquement et délicieusement. Trop exalté par les uns (1), trop abaissé par les autres (2), il a été mis à sa place par un célèbre critique de nos jours (3). Si rarement il s'élève à la sublimité, à la force de Corneille, à la grandeur, à la perfection de Racine, il communique au drame son enthousiasme philosophique, des mouvements inconnus, un pathétique nouveau, et les plus propres à séduire et entraîner la foule. C'est par là qu'il remue les âmes, qu'il éveille les sentiments naturels et qu'il se crée une colossale popularité, nécessaire pour se rendre maître des temps et des révolutions.

Oh ! que dans l'œuvre de rénovation il laisse loin derrière lui ses contemporains, même Montesquieu et Rousseau ! Pour être le docteur de la liberté et l'agent de la civilisation, il ne suffit pas, comme le premier, de lancer quelques maximes de tolérance, ni, comme le second, de prétendre élever l'homme d'après la nature, alors surtout qu'on rêve la destruction de l'individu, et qu'on prodigue l'admiration à l'état juif et à l'état païen qui l'engloutissaient. Mélange incohérent

fections du style. Il a créé une théorie qu'il appelle logique du style, et qui nous paraît le vrai moyen de ramener les écrivains au goût. En la publiant appliquée à de nombreux exemples, M. Tissot rendrait un important service à la littérature.

(1) Comme La Harpe. — (2) Comme Geoffroy. — (3) M. Villemain.

d'antique et de moderne, ne sachant ni ce qu'il faut vouloir ni ce qu'ils veulent, souvent ils sont à Voltaire un embarras plutôt qu'une aide, et il ne se voit pas moins obligé de les combattre que ses ennemis déclarés. A lui véritablement revient l'éloge si peu mérité dont il gratifie Montesquieu d'avoir trouvé et rendu à l'humanité ses titres qu'elle avait perdus. Tandis qu'il foudroie les préjugés et les abus, il naturalise en France l'attraction, vers laquelle il tourne plus vivement l'attention des géomètres, les invitant ainsi à continuer les calculs des mouvements célestes, ébauchés par Newton, et à finir de révéler, parmi les astres, les lois de la nature, en même temps que lui les révèle parmi les hommes. Il n'est point de progrès qu'il n'entende et qu'il ne favorise, non seulement dans les institutions et les usages, mais dans les sciences, les arts, l'agriculture, le commerce. Seul il respire le présent et l'avenir; seul de même il représente alors l'homme nouveau, plein d'une vie exubérante, qui, dans l'exaltation du moment, s'exagère sa bonté et ses forces, et repousse les secours surnaturels : présomptueux, pétulant, irascible, mais généreux, libéral, révolté de l'oppression, sensible à tous les maux; bouillant de passions, mais éclatant de bon sens.

Fait pour le comprendre, un de ses adversaires, Guenée, se plaît à célébrer en lui « le plus brillant et le plus vaste génie de son siècle, celui qui renverse les pernicieux et insensés systèmes des sophistes, qui établit contre eux l'existence de Dieu, sa justice, sa providence, vérités chères à tous les cœurs, seuls fondements solides des sociétés, qui enseigne aux citoyens l'obéissance aux lois, aux législateurs l'humanité, aux souverains une tolérance sage, qui poursuit sans relâche

le fanatisme, cause de tant d'assassinats, de massacres, de guerres sanglantes dans notre patrie et dans le reste de l'univers. » Puis il représente Voltaire à Ferney, « ouvrant un asile aux victimes de ce monstre et aux malheureux de toute espèce, y appelant l'industrie mécontente, encourageant la population, animant l'agriculture, élevant des temples à l'Éternel, régnant dans l'empire des lettres par ses talents, dans les campagnes par ses bienfaits (1). »

Chacun sans doute a un emploi dans le gouvernement des choses humaines, et s'il est imperceptible à l'égard du commun des hommes, il frappe dans les personnages extraordinaires. On voit qu'en naissant ils portent les qualités bonnes ou mauvaises qui sont nécessaires, et les conjonctures ne semblent se produire que pour les seconder. Que du côté de la nature rien ne manqua à Voltaire, c'est ce qui est frappant par ce que je viens de dire; ajoutons quelques autres considérations, et il ne le sera pas moins que tout conspirait pour accomplir sa destinée.

L'abbé de Chateauneuf, son parrain, et Ninon de Lenclos lui distillent l'incrédulité aussitôt, pour ainsi dire, qu'il est capable d'attention. L'éducation religieuse du collége n'y peut rien; le père Lejay, un de ses professeurs, s'écrie qu'*il sera en France le coryphée du déisme.* En vain Voltaire déclare-t-il qu'il ne veut

(1) « Dans son testament il légua 300 livres pour les pauvres, *s'il y a des pauvres*, ajouta-t-il. Il ne songeait sans doute qu'à Ferney. Sa générosité avait banni depuis longtemps la pauvreté de ses domaines par l'industrie et le travail. » *Vie de Voltaire*, par M. Mazure, inspecteur général des études. Cette réflexion a d'autant plus de poids que M. Mazure est ordinairement peu favorable à Voltaire.

d'autre état que celui d'homme de lettres, son père le force de travailler dans le cabinet d'un procureur. Pour le délivrer de ces obsessions, Caumartin l'emmène à sa terre de Saint-Ange. Là il ne cesse de l'entretenir de Henri IV, et l'évêque de Blois, frère de Caumartin, lui donne l'idée de la *Henriade*. Sur le soupçon d'être l'auteur d'une satire (1) contre le gouvernement, on l'enferme à la Bastille, où il continue son poëme commencé à Saint-Ange. Le déchaînement qu'excite la première édition, et surtout l'aventure révoltante du chevalier de Rohan, contraignent Voltaire de se réfugier en Angleterre. Au milieu de ce qu'on appelle les libres penseurs, il réduit en théorie son incrédulité, apprend les objections contre le christianisme, les raisons en faveur de la loi naturelle, et s'affermit dans l'entreprise de renverser l'un et de rétablir l'autre. Il compose aussi *Brutus*, où les droits des peuples sont énergiquement réclamés contre le despotisme. Sur le frontispice du palais des rois, il faudrait graver ces paroles du héros de cette tragédie :

> Devant ces mêmes dieux il (Tarquin) jura d'être juste,
> De son peuple et de lui tels étaient les liens;
> Il nous rend nos serments dès qu'il trahit les siens :
> Et dès qu'aux lois de Rome il ose être infidèle,
> Rome n'est plus sujette, et lui seul est rebelle.

La deuxième édition de la *Henriade*, donnée sous l'influence de la princesse de Galles, à qui elle est dédiée, et sous celle du roi, produit, par une souscription immense, des sommes considérables. De retour en France, Voltaire les place dans une loterie, et le gain prodi-

(1) Les *J'ai vu*.

;ieux qu'il fait commence son énorme fortune. Il l'ac-roît par le commerce des blés et en s'intéressant lans les vivres de l'armée. La condamnation des *Lettres philosophiques*, qui sont encore un fruit du voyage en Angleterre, les tribulations que lui causent d'autres écrits, l'obligent de fuir, et il se rend à Cirey et à la cour de Stanislas, roi de Pologne, retiré en Lorraine. Avec madame du Châtelet, il s'y livre à l'étude de la métaphysique, et à celle des mathématiques et des sciences naturelles, dans les entretiens de Kœnig, Maupertuis, Clairaut et Jean Bernoulli ; il compose *Alzire*, *Mérope*, *Mahomet*, travaille à l'*Essai sur les mœurs*, rédige les *Éléments de la philosophie de Newton*, et il est recherché par le jeune Frédéric, futur roi de Prusse, qui, brûlant de s'instruire, l'ambitionne pour maître. Cependant Voltaire vient passer les hivers à Paris, où il a, dit-il, une foule d'ennemis qui le traitent de mauvais poëte et d'athée, qui lui imputent des aventures calomnieuses et l'inondent de libelles. Des travaux diplomatiques pour le ministère, des pièces de théâtre pour les fêtes de la cour, au mariage du Dauphin, le poëme de la *Bataille de Fontenoy*, lui obtiennent le titre d'historiographe de France, de gentilhomme ordinaire du roi, et lui ouvrent les portes de l'Académie française, où déjà vainement il avait essayé trois fois d'entrer. Mais bientôt s'élève la rivalité de Crébillon, suscitée par les cabales; Voltaire est encore obligé de déserter Paris, et madame du Châtelet étant tout-à-coup morte, il va se fixer à Berlin, auprès du nouveau roi de Prusse, où il compose le *Siècle de Louis XIV*, et étend ses relations avec les princes de l'Allemagne. Quelques années plus tard, il gagne facilement l'impératrice de Russie, Catherine II, qui a besoin de lui pour se réhabiliter, dans

l'opinion, des cruautés et des crimes par lesquels elle est montée sur le trône (1), et pour exagérer aux yeux de l'Europe les forces de son empire (2).

Voltaire ne reste pas longtemps avec Frédéric. Le roi avoue insolemment l'intention de se servir de son hôte, puis de s'en moquer (3), et lorsqu'il lui échappe, il le fait poursuivre et arrêter comme un malfaiteur. Aux anciennes causes, qui ne permettent point à Voltaire d'habiter Paris, se joignent la part qu'il prend à l'*Encyclopédie*, et la grande publicité que reçoit la plus licencieuse de ses productions. Il séjourne quelque temps à Colmar, ensuite il s'établit successivement à Tourney, aux Délices, près de Genève, et définitivement à Ferney, sur les frontières de la France.

Là, cantonné par les persécutions, exalté par elles jusqu'à la fureur, il se dresse terrible, et pendant un quart de siècle il dirige un feu roulant sur l'Église. Ayant à ses ordres presque toutes les puissances politiques et littéraires de son temps, il ne cesse de les appeler au combat, *ad arma cessantes, ad arma concitat.*

(1) On la suppose complice des morts violentes de son mari, Pierre Fedorowitz, du prince Ivan et d'une princesse. — (2) Voltaire correspondait avec l'impératrice de Russie, le roi de Prusse, les rois de Pologne Stanislas et Poniatowski, avec la reine de Suède, Ulrique, le roi de Danemark Christian VII, le roi de Suède Gustave III, l'électeur palatin Charles-Théodore, la princesse d'Anhalt-Zerbst, le prince Louis de Virtemberg, la margrave de Bareith, la duchesse de Brunswick, le prince héréditaire de Brunswick, la duchesse de Saxe-Gotha, le prince Frédéric de Hesse-Cassel, la margrave de Badebourlach, le prince Henri de Prusse, le prince royal de Prusse, Frédéric-Guillaume, la duchesse de Virtemberg. — (3) « Un jour La Metterie, qui disait au roi tout ce qui lui venait dans la tête, lui dit qu'on était bien jaloux de ma faveur et de ma fortune. Laissez faire, lui dit le roi, on presse l'orange, et on la jette quand on a avalé le jus. » *M. de Voltaire.*

Il organise une fabrique de pamphlets antichrétiens. Il veut même fonder à Clèves une colonie de philosophes, c'est-à-dire de chefs et de missionnaires du déisme, qui de là, comme d'une métropole, iront dans toutes les contrées du monde, l'y propager et l'y défendre. L'immense correspondance de Voltaire est à la fois un recueil de harangues contre la révélation et de plaidoyers en faveur des droits et des intérêts des peuples. Il s'y montre, avec tout son zèle et toute son habileté, le grand précurseur du christianisme social. Si, comme on l'a dit, il est le flatteur des souverains et de leurs ministres, c'est afin d'en être le conseiller et le directeur, c'est pour leur notifier la vérité sur l'état des multitudes qu'ils gouvernent et leur signifier leurs devoirs envers elles (*d*).

Cependant, malgré sa retraite, où il semble posté comme dans le fort de la liberté, malgré cette armée de princes, ses disciples, mais qui, en protégeant ses attaques contre la superstition, l'intolérance, le fanatisme, l'oppression quelle qu'elle soit, l'abandonnent publiquement quand il s'en prend à la religion, Voltaire craint d'être tourmenté. C'est alors qu'il emploie, avec une impudence incroyable, le stratagème qu'il avait adopté depuis longtemps, de renier ses ouvrages. Par là, du reste, il ne fait qu'imiter la fourberie de la plupart de ses ennemis, qui « rient avec les philosophes des erreurs dont le peuple est la victime, et qui s'en rendent eux-mêmes les défenseurs lorsque leur état ou leurs places les y font trouver un intérêt chimérique ou réel, et sont prêts à persécuter leurs précepteurs s'ils osent dire ce qu'eux-mêmes pensent en secret (1). » « Le mensonge, s'écriait déjà Voltaire vingt années auparavant,

(1) Condorcet, *Vie de Voltaire*.

le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal: c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyons donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours... Mentez, mes amis, mentez : je vous le rendrai dans l'occasion (1). » Ce système de duplicité, qu'il développe maintenant dans toute son étendue, il cherche à le renforcer par l'hypocrisie. Il communie une fois à Colmar et trois fois à Ferney, y rend en personne le pain bénit, et il paraîtrait même qu'il se fait capucin. Ici le vrai sacrilége, ce n'est pas Voltaire, qui ne croit point, c'est le clergé, qui sans doute croit, et qui, par son despotisme, le force de commettre de pareils actes pour se dérober à la persécution. Et ces actes mêmes ne redoublent-ils pas la rage de Voltaire et la haine de son siècle contre la religion ? Tant il est vrai que tout concourt au succès de la mission qu'il remplit sur la terre !

Vous l'avez vu, c'est un évêque qui lui inspire la *Henriade*, où, en chantant la loi naturelle, il voue à une exécration éternelle et populaire l'un des triomphes de l'intolérance ; *la Henriade*, qui, en lui formant sa première renommée, en lui attirant la première protection des princes, en lui servant à acquérir des richesses, est le premier fondement de son incomparable existence. Avec les richesses, il aura prêté aux familles puissantes : les Villars, les Richelieu, les Guébriant, les d'Estaing, les Brézé, les Guise, et se sera ménagé leur appui. Avec les richesses, il aura bâti à Ferney une ville de 1,200 habitants, où il jouira d'une indépendance et d'un éclat royal, qui feront une partie de sa force et de son ascendant. Calas, La Barre, Sirven,

(1) Lettre à Thiriot, 21 octobre 1736.

Montbailli, les serfs de Saint-Claude, Louis XV assassiné, Lalli, les juifs brûlés et d'autres victimes de l'intolérance et de l'arbitraire ne semblent-ils pas arrangés pour prévenir les langueurs de l'opinion et l'exaspérer de plus en plus?

Comme dans l'existence de Voltaire les événements s'enchaînent afin de le remonter lui-même sans cesse! Toute sa vie, il soupire après la cour; il n'est rien qu'il ne tente, quand il s'y trouve, pour y rester, ou pour y revenir, quand il en est éloigné. Mais une force secrète, invincible, l'en repousse, empêche sa nature délicate de mollir et lui de faillir à sa destinée. Moins harcelé par le despotisme paternel et gouvernemental, Mirabeau aurait-il éclaté comme la foudre contre le pouvoir absolu et l'ancien régime? Quelques biographes de Voltaire se lamentent sur cette vie si agitée, lorsque le repos eût été si facile à obtenir. Ah! qu'ils déplorent aussi l'obstination de Socrate poursuivant les sophistes, avec le pressentiment de la mort; l'ambition d'Alexandre et de César, fuyant l'un la Grèce, l'autre Rome, où ils règnent chacun à leur manière, et allant subjuguer, à travers des périls infinis, le premier l'Asie, le second les Gaules. Pascal dira que c'est pour se garder de l'ennui; mais qu'il nous dise alors pourquoi n'est-ce pas un autre passe-temps qu'ils choisissent.

Malgré ses méprises, ses erreurs, ses écarts, Voltaire donc, qui est envoyé pour parler aux idées et aux désirs des âmes, pour répondre aux besoins des temps, non seulement ne souffre point des orages excités contre lui, mais ces orages le secondent, et, sans se ralentir, il marche vainqueur au but.

Les cris de tolérance, humanité, fraternité, accents de la nature renouvelée comme de l'Évangile, répétés

par la bouche des princes, se mêlant aux acclamations des peuples, retentissent jusqu'aux plus lointains rivages (1). Grandissant d'heure en heure, le roi de la pensée voit les monarques s'abaisser avec les nations sous la puissance de sa parole, et il les soulève tous ensemble contre le christianisme identifié avec l'intolérance. Alors à Ferney paraissent s'ouvrir sur la terre les hautes assises de la justice sociale. De là partent les décisions souveraines qui vont par les royaumes prévenir ou casser les arrêts iniques et barbares de la superstition, du fanatisme, ou de la présomptueuse ignorance, quelquefois non moins fatale et non moins sanguinaire.

Ascendant prodigieux du génie littéraire, indispensable pour susciter l'homme nouveau, de même qu'un ascendant pareil du génie guerrier le sera pour plier cet homme aux lois et protéger le travail de son éducation civile. Possédé de ce génie, Napoléon le communiquera à ses armées. A sa marche les potentats de l'Europe sentiront leurs trônes branler sous eux, et on les verra épouvantés courir lui porter leurs trésors et leurs couronnes. S'il tombe, c'est qu'il aura voulu passer la nature. Il est jeté sur un rocher dans les déserts de l'Océan ; mais, debout sur ce rocher, sa grande ombre couvre les continents, et rois et peuples, comme s'ils se sentaient frappés d'une impuissance surnaturelle, n'osent, si je puis ainsi parler, ni agir, ni penser tant qu'il respire : c'est par là que d'une main il organise la société libre, tandis que de l'autre il brise les efforts toujours renaissants des aristocraties liguées pour l'anéantir.

O Dieu ! qui du centre immobile de votre éternité

(1) Déclaration des droits de l'homme en Virginie et dans le Maryland en 1776.

produisez l'immense mouvement des siècles, où, suivant les conseils toujours certains de votre infinie sagesse, se développe le grand ordre des choses humaines, nous avons une confiance sans bornes dans le merveilleux avenir que vous nous réservez sur la terre. Oui, votre règne s'y déploiera comme dans les hauteurs des cieux. Mais vous avez fait l'homme intelligent et libre, et voulez qu'il concoure de lui-même à l'exécution de vos vues admirables sur lui. Hélas ! dans sa corruption il ne les comprend point ; ou, s'il les comprend, ses passions le poussent à les contredire, et ce n'est que par les maux dont il est frappé qu'il les accomplit. Faites, faites enfin luire à son âme la lumière immortelle de la vérité ; qu'elle dissipe les ténèbres qui la lui cachent et qu'elle l'embrase d'amour pour la justice et l'humanité !

NOTES

DU DISCOURS SUR VOLTAIRE.

Note (*a*). Page 496.

PASSION DE L'HUMANITÉ DANS VOLTAIRE.

« Un jour, rapporte Grégoire, étant chez Marmontel, retiré près de Gaillon, il s'étendit beaucoup sur le compte de Voltaire; il reprochait aux jésuites d'avoir irrité son amour-propre, et par là même provoqué sa haine contre la religion: sans cela, me disait-il, Voltaire eût été un saint Paul, un saint Augustin. Rien, ajoute Grégoire, n'oblige à croire cet éloge exagéré; Voltaire n'aurait jamais eu d'autres guides que sa vanité et sa cupidité (1). » Condorcet lui donne pour guide la passion de l'humanité. Si on considère l'existence entière de Voltaire, elle semble inexplicable sans cette passion. Elle peut n'être pas la seule qui l'ait fait agir, mais elle a dominé les autres. Quand il s'écrie qu'à *l'exemple du grand Fénelon, il a embrassé tous les hommes dans son esprit de tolérance, dans son zèle et dans son amour;* quand, se précipitant sur les mains de Turgot, il s'écrie encore : *Laissez-moi baiser cette main qui a signé le salut du peuple*, pourquoi ne serait-ce point le cri de l'âme et de la vérité?

Parmi les anciens biographes de Voltaire, Condorcet est le seul qui ait su le développer; mais il n'en a montré que le beau côté. Il restait à le mettre tout entier en lumière; c'est ce qui a été fait d'une manière supérieure par M. Aubert de Vitry dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*. Les quarante ou cinquante pages qu'il lui a consacrées sont également remarquables par les idées et par le style. On regrette que l'auteur n'ait pas envoyé un travail analogue au

(1) *Mémoires*, tom. II, p. 3.

concours ouvert par l'Académie française. Peut-être M. de Vitry est-il trop préoccupé des disputes religieuses. Sans doute il vaudrait mieux croire et pratiquer simplement que se quereller ; mais c'est un besoin de l'esprit humain, dont, au reste, il prouve la grandeur. Si nous attachons tant d'importance aux moindres nuances de doctrine, c'est que nous sommes formés pour la vérité, et qu'à nos yeux rien n'égale l'avantage de la posséder. Il me semble que la liberté des opinions et des cultes est un remède suffisant aux effroyables effets de ces disputes. C'est pourquoi Voltaire, en demandant sans cesse la tolérance, nous paraît infiniment au-dessus de Rousseau, inventant sa religion civile.

Note (*b*). Page 497.

OPPRESSION DU PEUPLE DANS L'ANCIEN RÉGIME.

Parmi les innombrables réclamations de Voltaire, je prends au hasard celle-ci :

Requête à tous les magistrats du royaume.

« La portion la plus utile du genre humain, celle qui vous nourrit, crie du sein de la misère à ses protecteurs :

Vous connaissez les vexations qui nous arrachent si souvent le pain que nous préparons pour nos oppresseurs mêmes. La rapacité des préposés à nos malheurs n'est pas ignorée de vous. Vous avez tenté plus d'une fois de soulager le poids qui nous accable, et vous n'entendez de nous que des bénédictions, quoique étouffées par nos sanglots et par nos larmes.

Nous payons les impôts sans murmure, taille, taillon, capitation, double vingtième, ustensiles, droits de toute espèce, impôts sur tout ce qui sert à nos chétifs habillements, et enfin la dixme à nos curés de tout ce que la terre accorde à nos travaux, sans qu'ils entrent en rien dans nos frais (1). Ainsi,

(1) Dans tous les États de la Russie, pays de 12,000,000 lieues carrées, et dans presque tous les pays protestants, les curés sont payés du trésor public.

au bout de l'année, tout le fruit de nos peines est anéanti pour nous. Si nous avons un moment de relâche, on nous traîne aux corvées à deux ou trois lieues de nos habitations, nous, nos femmes, nos enfants, nos bêtes de labourage, également épuisées, et quelquefois mourant pêle-mêle de lassitude sur la route. Encore si on ne nous forçait à cette dure surcharge que dans les temps de désœuvrement ! mais c'est souvent dans le moment où la culture de la terre nous appelle. On fait périr nos moissons pour embellir des grands chemins larges de 60 pieds, tandis que 20 pieds suffiraient (1). Ces routes fastueuses et inutiles ôtent au royaume une grande partie de son meilleur terrain, que nos mains cultiveraient avec succès.

On nous dépouille de nos champs, de nos vignes, de nos prés ; on nous force de les changer en chemins de plaisance ; on nous arrache à nos charrues pour travailler à notre ruine ; et l'unique prix de ce travail est de voir passer sur nos héritages les carrosses de l'exacteur de la province, de l'évêque, de l'abbé, du financier, du grand seigneur, qui foulent aux pieds de leurs chevaux le sol qui servit autrefois à notre nourriture.

Tous ces détails des calamités accumulées sur nous ne sont pas aujourd'hui l'objet de nos plaintes. Tant qu'il nous restera des forces nous travaillerons ; il faut, ou mourir, ou prendre ce parti.

C'est aujourd'hui la permission de travailler pour vivre, et pour vous faire vivre, que nous vous demandons. Il s'agit de la quadragésime et des fêtes.

Première partie. — Du carême.

Tous nos jours sont des jours de peines. L'agriculture demande nos sueurs pendant la quadragésime, comme dans les autres saisons. Notre carême est de toute l'année. Est-il quelqu'un qui ignore que nous ne mangeons presque jamais de viande ? Hélas ! il est prouvé que si chaque personne en man-

(1) Les grands chemins des Romains n'en avaient que 15, et ils subsistent encore.

N. B. La largeur des chemins a été réduite dans de justes bornes, par un arrêt du conseil des premiers mois de 1776.

geait, il n'y en aurait pas quatre livres par mois pour chacune. Peu d'entre nous ont la consolation d'un bouillon gras dans leurs maladies. On nous déclare que pendant le carême, ce serait un grand crime de manger un morceau de lard rance avec notre pain bis. Nous savons même qu'autrefois dans quelques provinces, les juges condamnaient au dernier supplice ceux qui, pressés d'une faim dévorante, auraient mangé en carême un morceau de cheval, ou d'autre animal jeté à la voirie (1); tandis que dans Paris, un célèbre financier avait des relais de chevaux qui lui amenaient tous les jours de la marée fraîche de Dieppe. Il faisait régulièrement carême; il le sanctifiait en mangeant avec ses parasites pour deux cents écus de poissons. Et nous, si nous mangions pour deux liards d'une chair dégoûtante et abominable, nous périssions par la corde, et on nous menaçait d'une damnation éternelle.

Ces temps horribles sont changés; mais il nous est toujours très difficile d'opérer notre salut. Nous n'avons que du pain de seigle, ou de châtaignes, ou d'orge; des œufs de nos poules, et du fromage fait avec le lait de nos vaches et de

(1) Copie de l'arrêt sans appel, prononcé par le grand juge des moines de Saint-Claude, le 28 juillet 1629.

Nous, après avoir vu toutes les pièces du procès, et de l'avis des docteurs en droit, déclarons ledit Guillon, écuyer, dûment atteint et convaincu d'avoir, le 31 du mois de mars passé, jour de samedi, en carême, emporté des morceaux d'un cheval jeté à la voirie, dans le pré de cette ville, et d'en avoir mangé le 1er d'avril. Pour réparation de quoi, nous le condamnons à être conduit sur un échafaud qui sera dressé sur la place du marché, pour y avoir la tête tranchée, etc.

Suit le procès-verbal de l'exécution.

N. B. Que ces juges qui ne pouvaient prononcer sans appel au civil au-dessus de 500 livres, pouvaient verser le sang humain sans appel.

N. B. Que le grand juge de ce pays, nommé *Boguet*, se vante, dans son livre sur les sorciers, imprimé à Lyon en 1607, d'avoir fait brûler sept cents sorciers. Il assure dans ce livre, page 39, que *Mahomet* était sorcier, et qu'il avait un taureau et une colombe qui étaient des diables déguisés.

Les historiens n'ont jamais tenu compte de la foule épouvantable de ces horreurs. Ils parlent des intrigues des cours que la plupart n'ont jamais connues : ils oublient tout ce qui intéresse l'humanité : ils ne savent pas à quel point nous avons été barbares, et que nous ne sommes pas encore sortis entièrement de cette exécrable barbarie qui nous mettait si au-dessous des sauvages.

nos chèvres. Le poisson même des rivières et des lacs est trop cher pour les pauvres habitants des campagnes; ils n'ont pas droit de pêche; tout va dans les grandes villes, et tout s'y vend à un prix auquel nous ne pouvons jamais atteindre.

Dans plusieurs de nos provinces, il n'est pas permis de manger des œufs; dans d'autres le fromage même est défendu. Il dépend, dit-on, de la pure volonté de l'évêque de nous interdire les œufs et le laitage; de sorte que nous sommes condamnés ou à pécher (comme on dit) mortellement, ou à mourir de faim, selon le caprice d'un seul homme, éloigné de nous de dix ou douze lieues, que nous n'avons jamais vu, et que nous ne verrons jamais, pour qui notre indigence travaille, qui consomme un revenu immense dans le faste et la tranquillité, qui a le plaisir de faire son salut en carême avec des soles, des turbots et du vin de Bourgogne, et qui jouit encore du plaisir plus flatteur, à ce qu'on dit, d'être puissant dans ce monde.

Dites-nous, sages magistrats, si la nourriture du peuple n'est pas une chose purement de police, et si elle doit dépendre de la volonté arbitraire d'un seul homme, qui n'a ni ne peut avoir aucun droit sur la police du royaume.

Nous croyons qu'un évêque a le droit de nous prescrire, sous peine de péché, l'abstinence pendant le saint temps de carême et dans les autres temps marqués par l'Église. L'usage de la chair est alors défendu aux riches par les saints canons, comme il nous est interdit tous les jours par notre pauvreté. Mais qu'il y ait de l'arbitraire dans les commandements de l'Église, c'est ce que nous ne concevons pas. Qu'un homme puisse à son gré nous priver des seuls aliments de carême qui nous restent, c'est ce qui nous paraît un attentat à notre vie; et nous mettons cette malheureuse vie sous votre protection.

C'est à vous seuls, chargés de la police générale du royaume, à voir si la loi de la nécessité n'est pas la première des lois, et si les pasteurs de nos âmes ont le pouvoir de faire mourir de faim les corps de leurs ouailles au milieu des œufs de nos poules et des mauvais fromages que nos mains ont pressurés. Sans cette protection que nous vous demandons, le sort de nos plus vils animaux serait infiniment préférable au

nôtre. Oui, nous jeûnons ; mais c'est à vous seuls de connaître des misérables aliments que nous fournissent nos campagnes. Les substituts de MM. les procureurs-généraux, tous les juges inférieurs, savent que nous n'avons que des œufs et du fromage ; que les seuls riches ont au mois de mars des légumes dans leurs serres et du poisson dans leurs viviers.

Nous demandons à jeûner, mais non à mourir. L'Église nous ordonne l'abstinence, mais non la famine. On nous dit que ces lois viennent d'un canton de l'Italie, et que ce canton d'Italie doit gouverner la France ; que nos évêques ne sont évêques que par la permission d'un homme d'Italie. C'est ce qui passe nos faibles entendements, et sur quoi nous nous en rapportons à vos lumières ; mais ce que nous savons très certainement, c'est que les parties méridionales d'Italie produisent des légumes nourrissants dans le temps du carême, tandis que, dans nos climats tant vantés, la nature nous refuse des aliments. Nous entendons chanter le printemps par les gens de la ville ; mais dans nos provinces septentrionales, nous ne connaissons du printemps que le nom.

C'est donc à vous à décider si la différence du sol n'exige pas une différence dans les lois, et si cet objet n'est pas essentiellement lié à la police générale dont vous êtes les premiers administrateurs (1). »

La seconde partie de la requête roule sur le trop grand nombre de fêtes et sur l'interdiction arbitraire, despotique, des travaux.

Ajoutons ici un trait de Rousseau. Il allait de Paris à Lyon. « Un jour entre autres, dit-il, m'étant à dessein détourné pour voir de plus près un lieu qui me parut admirable, je m'y plus si fort, et j'y fis tant de détours que je me perdis enfin tout-à-fait. Après plusieurs heures de course inutile, las et mourant de soif et de faim, j'entrai

(1) Il n'y a pas longtemps qu'à Paris on était forcé, pendant le carême, d'acheter la viande à l'Hôtel-Dieu, qui, en vertu de ce monopole, la vendait à un prix excessif. Le carême était un temps de misère, et presque de famine, pour les artisans et la petite bourgeoisie. Cet abus ridicule a été détruit, en 1775, par M. Turgot. Croirait-on qu'il se soit trouvé des hommes assez imbéciles et assez barbares pour s'élever contre un changement si utile à la partie la plus pauvre du peuple ?

chez un paysan dont la maison n'avait pas belle apparence; mais c'était la seule que je visse aux environs. Je croyais que c'était comme à Genève ou en Suisse, où tous les habitants à leur aise sont en état d'exercer l'hospitalité. Je priai celui-ci de me donner à dîner en payant. Il m'offrit du lait écrémé et de gros pain d'orge, en me disant que c'était tout ce qu'il avait. Je buvais ce lait avec délice et je mangeais ce pain, paille et tout; mais cela n'était pas fort restaurant pour un homme épuisé de fatigue. Ce paysan, qui m'examinait, jugea de la vérité de mon histoire par celle de mon appétit. Tout de suite, après avoir dit qu'il voyait bien que j'étais un bon jeune honnête homme qui n'était pas là pour le vendre, il ouvrit une petite trappe à côté de sa cuisine, descendit, et revint un moment après avec un bon pain bis de pur froment, un jambon très appétissant, quoique entamé, et une bouteille de vin dont l'aspect me réjouit le cœur plus que tout le reste. On joignit à cela une omelette assez épaisse, et je fis un dîner tel qu'autre qu'un piéton n'en connut jamais. Quand ce vint à payer, voilà son inquiétude et ses craintes qui le reprennent : il ne voulait point de mon argent; il le repoussait avec un trouble extraordinaire, et ce qu'il y avait de plaisant était que je ne pouvais imaginer de quoi il avait peur. Enfin, il prononça en frémissant ces mots terribles de commis et de rats-de-cave. Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu si l'on pouvait se douter qu'il ne mourût pas de faim. Tout ce qu'il me dit à ce sujet, et dont je n'avais pas la moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. Cet homme, quoique aisé, n'osait manger le pain qu'il avait gagné à la sueur de son front, et ne pouvait éviter sa ruine qu'en montrant la même misère qui régnait autour de lui. Je sortis de sa maison aussi indigné qu'attendri, et déplorant le sort de ces belles contrées à qui la nature n'a prodigué ses dons que pour en faire la proie des barbares publicains. »

Nous, génération nouvelle qui n'a point vu l'ancien régime, nous ne comprenons pas quel joug ont porté nos pères.

Note (*c*). Page 500.

MALGRÉ LUI, VOLTAIRE ÉTABLIT LA RÉVÉLATION.

Dans son zèle pour le théisme contre la révélation, Voltaire ne s'aperçoit pas qu'il insinue la nécessité de celle-ci, et qu'il en découvre les merveilleux effets. Il observe que le théisme, la loi naturelle, existent purs avant l'établissement des religions positives, qui, selon lui, n'en sont que des corruptions. Alors ne doit-on pas conclure que l'espèce humaine est partie d'un état originel de perfection dont elle est tombée, et qu'ensuite elle est allée toujours déclinant?

D'un autre côté, sur les siècles de Périclès, d'Auguste, des Médicis, il donne aux siècles de Louis XIV et de Louis XV la prééminence *par les lumières et par le perfectionnement général de la raison.* « Ce n'est, ajoute-t-il, que dans ces temps que la saine philosophie a été connue, » c'est-à-dire les propriétés et les lois générales des corps découvertes, les droits de l'homme déterrés, compris, revendiqués, c'est-à-dire encore que l'homme a commencé de reprendre sur ce globe, au moyen du christianisme, la royale souveraineté qu'il avait perdue dans la chute. Tel est l'enchaînement des vérités fondamentales de cette religion, que, si l'on est puissamment saisi par les unes, on se débat en vain pour échapper aux autres. Dans l'*Essai sur les Mœurs*, les *Siècles de Louis XIV* et *de Louis XV* et l'*Histoire de Pierre-le-Grand*, Voltaire aime à présenter les progrès du génie moderne, depuis la première renaissance au XII^e^ siècle, et il les oppose aux maux de la superstition et du fanatisme. C'est ce qui a fait dire avec raison que, le premier, il a écrit l'histoire dans l'intérêt des peuples.

Quand les plus graves génies se contredisent souvent, il ne faut pas attendre d'un esprit si mobile qu'il soit toujours d'accord avec lui-même. Ainsi, dans l'introduction à l'*Essai sur les Mœurs*, il semble, à l'exemple de Rousseau, supposer l'état primitif du genre humain sauvage. Il a des idées peu claires de la liberté, et celle qu'il enseigne ressemble fort à la fatalité. On pourrait faire des observations analogues sur presque tout ce qu'il traite, mais elles sont inutiles; en quoi que ce soit, il n'est guère pris pour autorité.

Il avait adopté l'opinion de Malebranche, que Dieu fait tout

en nous, et en avait tiré la conséquence immédiate, que nous n'avons point d'âme. Il désirait cependant que tout ne finisse point pour nous dans cette vie; il insinuait la possibilité que Dieu conserve après la mort cette petite partie du cerveau par laquelle il nous fait penser, ou plutôt par laquelle il pense en nous; car c'est à cela, en dernière analyse, que se réduit le malebranchisme. Or, aux yeux de Voltaire, je crois que le malebranchisme ne différait point de la doctrine de Locke, que Dieu peut accorder à la matière la faculté de penser. Ainsi c'était par principe de spiritualisme qu'il se déclarait partisan du principe matérialiste de Locke.

Note (*d*) Page 515.

LETTRE DE VOLTAIRE AU ROI DE POLOGNE PONIATOWSKI, POUR L'ENGAGER A AFFRANCHIR LES SERFS ET A REFORMER LE GOUVERNEMENT.

Quand il ne croyait pas à propos de représenter directement leurs devoirs aux chefs des peuples, voici un des mille détours qu'il prenait :

6 décembre 1767.

« Sire, on m'apprend que votre majesté désire que je lui » écrive. Je n'ai osé prendre cette liberté. Un certain Bour- » dillon, qui professe secrètement le droit public à Bâle, » prétend que vous êtes accablé d'affaires, et qu'il faut » *captare mollia fandi tempora.* Je sais bien, sire, que vous » avez beaucoup d'affaires; mais je suis très sûr que vous n'en » êtes pas accablé, et j'ai répondu au sieur Bourdillon : *Rex* » *illo superior est negotiis.*

» Ce Bourdillon s'imagine que la Pologne serait beaucoup plus » riche, plus peuplée, plus heureuse, si les serfs étaient affran- » chis, s'ils avaient la liberté du corps et de l'âme, si les restes du » gouvernement gothico-slavonico-romano-sarmatique étaient » abolis un jour par un prince qui ne prendrait pas le titre de » fils aîné de l'Eglise, mais de fils aîné de la raison. J'ai ré- » pondu au grave Bourdillon que je ne me mêlais pas d'affaires

» d'État, que je me bornais à admirer, à chérir les salutaires » intentions de votre majesté, votre génie, votre humanité, » et que je laissais les Grotius et les Puffendorf ennuyer leurs » lecteurs par les citations des anciens qui n'ont pas fait le » moindre bien aux modernes. Je sais, disais-je à mon ami » Bourdillon, que les Polonais seraient cent fois plus heureux » si le roi était absolument le maître, et que rien n'est plus » doux que de remettre ses intérêts entre les mains d'un sou- » verain qui a justesse dans l'esprit et justice dans le cœur; » mais je me garde bien d'aller plus loin. Vous n'ignorez pas, » M. Bourdillon, qu'un roi est comme un tisserand, continuel- » lement occupé à reprendre les fils de sa toile qui se cassent; » ou, si vous l'aimez mieux, comme Sisyphe, qui portait tou- » jours son rocher au haut de la montagne, et qui le voyait » retomber; ou, enfin, comme Hercule avec les têtes renais- » santes de l'hydre.

» M. Bourdillon me répondit: Il finira sa toile, il fixera son » rocher, il abattra les têtes de l'hydre.

» Je le souhaite, mon cher Bourdillon, et je fais des vœux » au ciel avec vous pour qu'il réussisse en tout, et pour que » les hommes soient moins asservis à leurs préjugés, et plus » dignes d'être heureux. Je ne doute pas qu'un grand juris- » consulte comme vous ne soit en commerce de lettres avec » un grand législateur. La première fois que vous l'ennuierez » de votre fatras, dites-lui, je vous en prie, que je suis avec » un profond respect, avec admiration, avec dévouement, de » sa majesté, etc. »

ÉLOGE DE PASCAL.

AVERTISSEMENT.

Dans les travaux de M. Cousin sur Pascal, on trouve des idées analogues à celles que renferme le discours suivant. Ces idées peuvent venir à tout homme qui réfléchit : seulement, je veux, en réimprimant ce discours, constater que celles que j'y ai mises, je ne les dois à personne. Je déposai le manuscrit le 13 mars, au secrétariat de l'Institut; les travaux de M. Cousin ne commencèrent à paraître que le 1er avril, au *Journal des Savants*, c'est-à-dire, dix-sept jours plus tard. Dans son beau rapport du 30 juin sur le concours, M. Villemain déclara regretter que les concurrents n'eussent pu connaître le texte de Pascal publié par M. Cousin; il établit donc encore notre antériorité.

L'éloge, tel qu'il fut adressé à l'Académie française, avait presque un tiers d'étendue de plus qu'aujourd'hui. Ce qui a été retranché forme les notes qui sont à la fin, excepté la note (*e*), qui s'y trouvait primitivement.

ÉLOGE DE PASCAL

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE, AU CONCOURS D'ÉLOQUENCE, 30 JUIN 1842.

Oportet hæreses esse.
S. PAUL.

Entre les écrivains illustres que le genre humain proclame ses guides et ses instituteurs, quelques uns brillent d'une gloire qui n'a jamais trouvé de contradiction, et leurs noms, toujours honorés, n'ont point connu ces disgrâces qu'une postérité, mobile en ses jugements, inflige quelquefois aux rois mêmes de la pensée, créateurs des sciences. On voit Bossuet toujours en faveur, et Descartes, pendant un temps, oublié ou insulté. Ces génies que la renommée délaisse dans certaines époques s'appliquèrent surtout à dévoiler ce qui absorbe le petit nombre des hautes intelligences; tandis que ceux qu'elle accompagne sans cesse ont puissamment saisi ce qui frappe et ce qui remue tous les esprits. Sur leur front est le sceau de la force populaire, devant lequel s'inclinent les générations humaines, et plus heureux que les héros de l'ancienne Rome, nul cri injurieux, nul signe improbateur ne vient interrompre leur marche triomphale à travers les siècles. Tant leur empire est absolu, tant ils impriment une vénération profonde!

Ainsi fut Blaise Pascal, et nul peut-être, parmi les plus grands, n'a joui davantage de l'inviolabilité de la

gloire. Son parti a été ruiné, ses opinions proscrites, ses découvertes mises hors d'usage par de nouveaux progrès : sa renommée n'a souffert aucune atteinte. Après avoir excité l'admiration d'un siècle aussi pieux qu'éclairé, il traverse, en gardant son premier lustre, cet âge de doute et d'audacieuse incrédulité qui, dans sa haine pour tout ce qui sentait la religion, dépouilla trop souvent le respect dû au génie. Quel genre de suffrage manque à Pascal? On a célébré les prodiges précoces de son intelligence, cette vie si courte et pourtant si remplie de travaux et de succès, de vertus et de souffrances, ce style noble, vif, pénétrant, nerveux, sublime, unique, les grâces et l'enjouement de son esprit, la sombre, l'altière gravité de sa pensée. Une gloire qui intéressait les savants comme les hommes de lettres, les géomètres comme les théologiens, devait produire un enthousiasme universel; et dans l'empressement à l'exalter, il semble que les âges précédents nous aient ravi tout motif comme tout moyen de nouveaux éloges. Mais s'il se trouvait que l'admiration pour cet original génie, sans être trop grande, ne fût pas assez éclairée, si ses premiers droits à l'immortalité étaient généralement méconnus, ne serait-ce pas honorer dignement sa mémoire que de les exposer, et, en écartant les nuages du préjugé, de permettre à l'astre de briller enfin de tout son éclat? C'est du moins l'effort que je tenterai.

La gloire de Pascal est liée aux destinées de l'Église, à la vie de Port-Royal et aux querelles du jansénisme. C'est en vain qu'on voudrait l'en séparer. Quoi qu'on ait dit, ces querelles n'étaient ni ridicules ni petites; elles furent comme les assises où vinrent comparaître l'esprit ancien et l'esprit nouveau : l'un défendu par la

ruse et l'intrigue et par le crédit; l'autre par la science et par le génie, assises tenues en face de l'Europe, et où se débattaient les intérêts du christianisme, de la civilisation moderne, et, par conséquent, du genre humain. Si donc on ne plonge les regards dans ces querelles, si on n'en découvre la raison première dans l'état du christianisme et dans le travail intérieur qu'il éprouvait à l'époque mémorable d'une lutte imminente entre deux Sociétés fameuses, qui divisaient l'Église de France, peut-être est-il difficile de comprendre le rôle de Pascal, la nature de ses écrits, et les titres réels de sa grandeur. Je l'avoue, une entreprise qui exige qu'on se place au centre du mouvement chrétien pour le juger, présente quelque chose d'austère et de périlleux; mais, en parlant de Pascal, la crainte de paraître un ami trop sérieux de la vérité serait pusillanime.

Le moyen-âge avait vu le triomphe complet et en même temps l'altération du christianisme. Brisant l'ancienne institution politique et saisissant à son tour la puissance des Césars, l'Église ne s'arrêta que quand elle fut maîtresse de l'homme tout entier. Une domination absolue, universelle, était nécessaire pour accomplir l'œuvre de la régénération. Enfoncé dans les sens, l'homme de l'ancienne société avait besoin d'être arraché à lui-même et ramené violemment vers Dieu. Qu'arriva-t-il d'une pareille situation? Des atteintes graves, quoique non mortelles, parce qu'elles ne blessaient point le dogme, mais seulement la discipline et la moralité, furent portées à l'esprit comme à la forme du christianisme. Une religion toute spirituelle dans son essence est obligée de se faire matérielle pour s'emparer de la société païenne, la dissoudre en la do-

minant, et lui soustraire l'homme qu'elle entretenait dans la corruption ; une religion qui n'avait eu d'abord pour armes que les vertus et les lumières de ses fondateurs, est contrainte de tirer le glaive, de verser des flots de sang, pour comprimer les peuples et les retenir sous le joug. L'État passe dans l'Église ; l'Église aspire à passer tout entière dans les monastères ; les moyens de sauver les âmes se confondent avec les moyens de gouverner. Le culte perd son antique et céleste simplicité ; il se dénature dans les cérémonies, dans les fausses dévotions ou plutôt les idolâtries des saints, des reliques, des images, et dans une foule d'observances insensées ou stupides. Les mœurs se dépravent ; l'ignorance et la violation des devoirs deviennent universelles. Jamais on ne parla tant de pureté, et jamais peut-être la vie ne fut moins pure. Loin de la régler, la religion pervertie la pervertit encore. Les plus redoutables et les plus augustes mystères, jouets de consciences dégradées, sont un appel public à la prévarication. Quelquefois la communion précède le crime et la confession le suit. Dans le sanctuaire siègent la mollesse et la volupté avec la cupidité insatiable, qui trafique audacieusement de toutes les fonctions sacrées. Les retraites destinées à protéger l'innocence ou le repentir dégénèrent en autant d'abris et d'encouragements pour la licence. La faculté de pécher se vend et s'achète dans le commerce des indulgences ; le ciel est mis à l'encan, et quelques libéralités, moins encore, quelques pratiques ridicules, expient les actions les plus criminelles. Le casuisme, triste fils de la scolastique, achève de renverser les idées morales par ses subtiles distinctions, qui changent le vice en vertu. La corruption déborde partout, « et les chrétiens, comme le remarque Fleury

ne diffèrent guère des païens que par de vaines cérémonies, qui ne rendent point les hommes meilleurs (1).»

Nous n'accusons pas les chefs du gouvernement ecclésiastique, dont plusieurs furent des héros et des saints. L'établissement de la théocratie dans le catholicisme est venu du cours des choses. Mais il sera permis

(1) « D'où croyez-vous, s'écrie Massillon, que viennent la licence des siècles, la décadence des mœurs, le relâchement de la discipline, et l'affaiblissement de la foi et de la piété dans l'Église; d'où croyez-vous qu'ils viennent? de la tiédeur et de l'infidélité des prêtres. Nous sommes toujours la première source de l'avilissement et de l'oubli de la loi de Dieu parmi les hommes : les maux de l'Église sont presque toujours nos crimes propres. *Discours sur l'excellence du sacerdoce.* »

« La foi éteinte parmi les fidèles; le culte défiguré et inondé de superstitions; les clercs et les princes des prêtres plongés dans l'ignorance et dans le vice; la vigueur de la discipline monastique affaiblie; et les élus eux-mêmes, si j'ose le dire, sur le point de céder au torrent, et de se laisser entraîner à l'erreur commune...; l'ambition, le faste et des vices encore plus honteux, s'étaient glissés dans le sanctuaire, et faisaient de la maison du Seigneur un lieu d'intrigue, de mollesse et de scandale : les cloîtres n'étaient plus des asiles contre la contagion du siècle; le peuple de Dieu, qui habitait cette terre sainte, peu soigneux de l'alliance de ses pères, avait lié commerce avec les nations, et adopté leurs mœurs et leurs usages : les sages lois des fondateurs n'étaient plus écrites que sur des tables de pierre; on y voyait mêlées des traditions humaines qui en ruinaient l'esprit : ces déserts arides et sombres étaient devenus des terres où coulaient le lait et le miel : ce n'étaient plus des lieux écartés, où, fatigué du monde, on peut venir de temps en temps respirer l'air de la piété; et, illustres autrefois par les saints qui les avaient habités, ces solitudes ne brillaient plus que par des bâtiments somptueux, des temples superbes, des richesses et des dons immenses; de sorte que les pieuses libéralités des fidèles, et leur sainte diminution, pour parler avec l'apôtre, était devenue l'excès de ce peuple autrefois si simple et si délaissé... De là quel déluge d'iniquités dans le siècle! » Le même, *Panégyrique de saint Bernard*.

de dire que l'effet le plus important de cette action confondue du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel fut d'en préparer la fin, et de communiquer à l'humanité la force de se passer d'un tel secours. En effet, au milieu de tous ces abus et de tous ces désordres, la divine influence du christianisme se faisait sentir. Il avait enfin un monde entièrement à lui, dans lequel rien ne restait de l'ancienne civilisation. Alors son esprit rénovateur envahit l'homme sans obstacle et l'emporte invisiblement au sein de Dieu; et tandis qu'au dehors il l'opprime, au dedans il l'affranchit et il l'élève à une communication immédiate avec la raison souveraine, principe premier de sa force. Moment solennel dans l'histoire de l'esprit humain, révolution intérieure et merveilleuse qui renfermait le germe de toutes les autres! En retrouvant Dieu, l'homme se retrouve lui-même, reconquiert le sentiment de ses droits, et se prépare à l'enfantement d'une société qui les reconnaisse, qui l'en mette en possession. Déjà, de ce tombeau mystique du moyen-âge, où l'esprit humain reste enseveli pendant des siècles pour y recevoir la vie nouvelle que lui apporte le christianisme, il sort des prémices de résurrection. Ce sont les Communes, apparition première du monde moderne, et où, pour la première fois, s'organise le travail libre; c'est en général le désir partout senti de passer à un état meilleur, un sourd mais vaste besoin d'indépendance. Les études et les lumières, qui avaient péri comme tout le reste, commencent de renaître, et leurs progrès s'unissent à ceux de l'esprit nouveau et des Communes. Tous ces progrès rendent indispensable une réforme. L'Église est conjurée par ses plus respectables enfants de l'exécuter. « Qui me donnera, s'écrie saint Bernard, de voir

l'Église de Dieu comme dans les premiers temps (1)? » C'est l'affaire, disons mieux, c'est l'angoisse de sa vie. Les conciles qui s'assemblent pour éteindre le schisme d'occident se proposent le même objet, et comme on cherche à les entraver, de leur sein s'élève la voix d'un cardinal, dénonçant de prochaines et pesantes calamités. Mais, depuis longtemps, les pontifes romains ont succombé à la corruption générale, dont quelques uns même paraissent les modèles. Toujours donc ils repoussent ou éludent la réforme volontaire, et la réforme violente éclate.

Est-il besoin de dire jusqu'où le déchaînement d'une réaction aveugle précipite les nouveaux apôtres? On avait ramassé tous les pouvoirs humains dans le pouvoir de l'Église, concentré le pouvoir de l'Église dans le pouvoir du pape; ils abolissent le pouvoir du pape, et dispersent le pouvoir de l'Église dans les pouvoirs politiques. On avait mis la piété dans les cérémonies et les œuvres illusoires; ils nient le mérite des pratiques religieuses et même des œuvres morales. En combattant le mal par des remèdes extérieurs et faciles, on semblait en méconnaître la profondeur, ainsi que la nécessité de la grâce, de cette opération intime de Dieu dans les âmes, qui donne l'amour du bien avec la force de l'accomplir; les réformateurs ne voient qu'impuissance, que plaie incurable dans la nature humaine; la grâce est exaltée, et règne victorieusement sur les ruines du libre arbitre. Cette lugubre doctrine, qui fut celle du Pascal et des jansénistes, n'était point, comme on l'a cru, en contradiction avec l'esprit général de la Réforme, elle répondait à un impérieux besoin de

(1) *Quis mihi det antequam moriar, videre ecclesiam Dei sicut in diebus antiquis?*

l'époque, celui de sentir énergiquement la présence intérieure de Dieu, si longtemps écartée par le règne de la plus grossière superstition ; elle tendait à rappeler, quoique par une voie fausse et dangereuse, le christianisme au véritable objet de sa mission, qui est de nous exposer dans la partie la plus intime de nous-mêmes à l'action réparatrice de la Divinité ; elle sapait aussi la théocratie. Si l'on est persuadé que Dieu seul nous meut, c'est-à-dire qu'il veut pour nous, quel autre secours faut-il, et quelle autre dépendance pourrait-on reconnaître ? Alors tombent les institutions quelles qu'elles soient. De là les tendances anarchiques du protestantisme. Mais s'il met l'Eglise en pièces et l'Europe en feu, il ébranle jusqu'aux fondements cette domination terrible qui, d'abord nécessaire pour régénérer l'homme, ne fait ensuite que le comprimer et empêcher qu'il se développe.

Voilà comment s'expliquent la formation et la décadence du moyen-âge, la naissance et les premiers agrandissements de la civilisation moderne, et la marche du monde. C'est ainsi que la Providence tire le bien du mal, et qu'un conseil éternel, immuable, *comme dit* Bossuet, se cache parmi tous ces événements que le temps semble déployer avec une si effroyable confusion.

Si quelque chose eût pu corriger les chefs du catholicisme, c'était le spectacle d'un semblable bouleversement. Ils n'y virent que le besoin d'employer d'autres moyens pour persévérer dans leurs anciens écarts. De cet aveuglement intéressé naquit la *Compagnie de Jésus*, qui fit trembler les rois, et qui trembla devant Pascal. Par les efforts de cette milice nombreuse, habile, *dévouée*, qui, s'insinuant parmi les gens instruits et parmi les ignorants, parmi les grands et les riches, et parmi les

petits et les pauvres, dans les cours, sur les trônes, et dans les multitudes, gouvernait toutes les consciences, on parvint, grâce d'ailleurs à quelques occasions plus favorables, à arrêter le protestantisme, mais sans l'entamer. L'Église était entraînée dans une lutte déplorable contre l'esprit nouveau, qui pourtant était le fruit glorieux de ses entrailles. Chargés de relever l'organisation des siècles barbares, que minait, que battait en brèche cet esprit chrétien qui doit changer le monde, les jésuites, malgré des talents, des services et des vertus incontestables, se trouvaient condamnés, par leur origine, à l'odieux et vain labeur de cultiver les abus qui avaient fait naître, qui nourrissaient, j'allais presque dire qui justifiaient le protestantisme. Quelle sève, cependant, quelle vigueur belliqueuse dans ce moyen-âge, tout contre nature, transitoire! On le croyait épuisé, mourant, et il engendre des athlètes capables de vaincre la révolution qui le dévore, si cette révolution pouvait être vaincue. Ils sont tombés enfin sous les attaques de leurs ennemis et du temps; ils sont tombés sans retour, les formidables soutiens d'un régime déchu; et cette ombre d'eux-mêmes, qu'on a vue, par un prodige nouveau, s'agiter sur leurs ruines, naguère encore jetait l'alarme et l'épouvante dans le camp des vainqueurs!

Avec la puissance croissante des jésuites semblait s'évanouir l'espoir d'une réforme pacifique dans l'Église. La réforme hors de l'Église, privée de règle et d'appui, conduisait peu à peu à l'entière destruction du christianisme. Les abus d'un côté, les excès de l'autre, ici la haine du pouvoir, là une obéissance d'esclave et la crainte de la raison; nulle part l'alliance féconde, l'alliance indispensable à l'Église comme à l'État, de l'ordre et de la liberté.

Telle était la face des affaires chrétiennes, quand Port-Royal descendit dans l'arène, armé du génie de Pascal.

Une humble solitude, vouée au silence et à la prière, était devenue, par un merveilleux concours de circonstances, le centre d'un parti puissant, un foyer de lumière, le dernier refuge de la liberté religieuse. Là régnaient la grâce de Jansénius et la philosophie de Descartes, cette immortelle déclaration des droits de la pensée; là florissaient les mœurs de la primitive Église et la connaissance de l'antiquité sacrée et profane; là se recueillaient les preuves solides de la foi, s'éclaircissaient les principes de la raison et les règles du langage. Ramenant la simplicité des patriarches, des apôtres (1) et des premiers Romains, les délassements étaient l'agriculture et les métiers. Les âmes avides de perfection évangélique, les écrivains jaloux de se comprendre eux-mêmes et de bien dire, venaient chercher les conseils avec les exemples. Tandis que Racine y formait son goût naissant, la duchesse de Longueville y répandait la tendresse de son cœur dans les soupirs de la pénitence, et jetait sur cette solitude quelque chose de la majesté de sa royale origine. Là remuaient des instincts d'indépendance, qui attirèrent plus d'un noble débris de la Froude. Là respirait la haine des jésuites dans cette famille des Arnauld, qu'on (2) a justement comparée à l'une de ces vigoureuses familles de l'ancienne Rome. Avec ses stoïques amis, les Nicole, les Maistre, les Sacy, les Renaudot, les Hermant, les Tillemont, Arnauld, qu'un grand siècle appela le grand Arnauld, était la colonne de ce portique chrétien.

(1) Tout le monde sait que saint Paul, par exemple, faisait des nattes. — (2) M. Villemain.

Port-Royal résolut de combattre à la fois les jésuites et les protestants, d'épurer les mœurs sans altérer les dogmes, de détruire la théocratie sans briser l'unité catholique : entreprise aussi noble que vaste et difficile, dont quelques erreurs n'ont point effacé la gloire! Port-Royal, c'est la raison réclamant dans l'Église sa place naturelle, sous la protection de la science et de la vertu; c'est la lutte de l'esprit chrétien contre un christianisme souple, ambitieux, mondain; c'est une sainte insurrection contre la plus insupportable des tyrannies, celle qui s'attaque aux consciences. En vain un étranger spirituel et quelquefois éloquent, mais à qui ses talents ne doivent pas faire tout pardonner, Joseph de Maistre, est venu rajeunir de vieilles injures. La cause qu'il défend, ses haines et ses admirations le trahissent trop; et il suffit pour absoudre Port-Royal qu'il ne puisse l'accuser sans être injuste envers Pascal et Bossuet, sans faire le procès aux plus beaux noms de l'Église gallicane et de nos anciens parlements, sans insulter nos gloires nationales les plus pures. Les ennemis de Port-Royal n'ont pas manqué dès l'origine de lui reprocher ses traits de ressemblance avec la Réforme. Comme elle, et mieux qu'elle, il sut, en effet, combattre les casuistes, le relâchement de la morale, l'exagération du culte extérieur; comme elle, il voulait remettre les âmes en présence de Dieu, et l'excès de son zèle l'entraîna aussi à détruire la liberté humaine. Tant il était difficile, sans les mutiler, de les arracher à leurs funestes impressions! Mais cette ressemblance, au fond et à part une erreur spéculative, était un titre de gloire; elle prouve que Port-Royal avait compris cette vérité capitale, que le seul moyen pour l'Église de triompher du protestantisme, c'est de le rendre inu-

tile ; c'est, en réformant pour lui, de lui enlever jusqu'au prétexte de l'existence. Là étaient la force de l'avenir et la consolante espérance d'une nouvelle et plus haute unité. Quand donc ceux à qui il fut interdit par l'Évangile de dominer les hommes détourneront-ils les yeux de ce moyen-âge, si affreux pour la religion, mais si éblouissant pour eux, qu'il leur donne le vertige et les pousse trop souvent à la compromettre ? Si pour les convaincre de la stérilité de leurs regrets, les avertissements des siècles passés sont insuffisants, n'ont-ils pas devant eux la grande et vivante leçon de la révolution française ?

Telle est la puissance des idées, qu'il fallut les forces réunies de Rome et de Louis XIV pour étouffer la voix libre de quelques solitaires. Tu succombas, malgré l'appui du génie, berceau vénérable des lettres françaises, asile privilégié de la raison nouvelle et des vertus antiques ! Tes murs sont tombés, et la colère de l'implacable monarque a fait passer la charrue sur tes ruines ! Mais tu étais animé d'un impérissable esprit. Tout le siècle de Louis XIV recueillit ton héritage. Le superbe roi lui-même, subjugué par la nécessité et dirigé par Bossuet, secondait tes vœux de réforme, lorsqu'en présence de la théocratie il proclama les droits des rois, avant-coureurs des droits des peuples. Il te fallait, comme à ton Pascal, la consécration du malheur ; et en t'envoyant la persécution et la ruine, Louis XIV a plus fait pour ton illustration que s'il eût jeté dans tes déserts quelque magique palais, quelque Versailles orgueilleux. Sans cesse le nom de Pascal rappellera vers toi les regards reconnaissants de la postérité ; on se dira que tant d'éloquence n'est point sortie d'un fanatisme étroit et sauvage, mais du généreux esprit qui

sait prendre toutes les formes pour combattre toutes les tyrannies; et tant que vivra le sentiment de la dignité humaine, tant qu'on distinguera l'ardeur de la foi de l'abrutissement de la raison, tant que les belles qualités de la langue française conserveront des admirateurs, ton souvenir sera cher à tous les cœurs religieux, à tous les amis des lettres, de la philosophie et de la liberté.

Ce fut un beau triomphe pour Pascal, lorsque tant d'âmes saintes confièrent à son zèle le salut de leur cause, lorsque tous ces hommes, auxquels ne manquaient sans doute ni les lumières ni le talent, lui remirent la plume comme au plus digne. Pascal était fait pour Port-Royal; une forte éducation domestique avait trempé son âme dans l'étude et la vertu. Atteint dès sa jeunesse de souffrances presque continuelles, la mélancolie et l'ardeur religieuse le détachaient des choses humaines et l'élevaient au-dessus des puissances de la terre. Mais Port-Royal n'était pas moins fait pour Pascal; c'était le seul théâtre où il pût se développer dans un siècle qui avait enchaîné l'éloquence politique. Sous un extérieur sévère, comme les sciences qu'il avait cultivées jusqu'alors, dans un corps faible, il cachait une pensée orageuse, de la passion et une mâle audace. Avec Port-Royal, il eut une tribune, un parti, de grands intérêts, de grandes idées, tout ce qui peut exciter et enflammer l'éloquence.

Les commencements de Pascal avaient vivement attiré l'attention du monde savant. Mais pourtant, il faut le dire, les sciences n'étaient point sa vocation véritable : elles ne furent que l'essai de ses forces et de sa réputation. Il les cultiva sans inspiration, les abandonna de bonne heure et de plein gré. On peut conce-

voir Descartes, rénovateur de la philosophie, faisant peu de cas de sa *Géométrie*, quoiqu'elle soit le plus grand monument du génie mathématique ; mais celui qui, sans être capable d'écrire le *Discours sur la méthode*, ou les *Méditations* métaphysiques, appelait la géométrie *un métier, à la vérité le plus beau du monde*, était-il réellement né pour les sciences? Ne céda-t-il pas à l'exemple, aux leçons et à l'autorité d'un père, ami instruit des Fermat et des Roberval, et qui le devint de Descartes, après avoir été son adversaire ? Cette remarque ne touche point à la renommée de Pascal ; il n'en devient même que plus intéressant de voir comment, porté par des circonstances heureuses à des études qui ne répondaient pas à son vrai talent, il y déploya néanmoins une pareille force de tête. Brillants préludes qui donnèrent au défenseur de Port-Royal et du christianisme une autorité qui, aujourd'hui encore, augmente l'influence de son nom. Et cet ordre, cette clarté dans les idées, cette rigueur de raisonnement, cette sévérité du style, qui ne l'abandonnent jamais au milieu des éclats de l'éloquence, ni même des élans inspirés de la conception, ne les dut-il pas en partie aux premières occupations de sa pensée?

Le vulgaire est tellement frappé du génie, qu'il ne peut se résoudre à le croire une chose naturelle, et se persuade qu'il doit être annoncé par des prodiges. Les anciens nous parlent d'abeilles qui se reposent sur les lèvres d'enfants prédestinés, de cygnes qui jouent dans leur berceau, d'aigles qui s'en échappent. L'imagination moins poétique des modernes place dans la précocité la merveille prophétique. C'est Bossuet, roi de l'éloquence chrétienne, qui à seize ans ravit par la puissance de sa parole une assemblée de beaux esprits;

c'est Pascal, inventant à douze, sans livres, sans maîtres, une partie de la géométrie, qui avait coûté plusieurs siècles d'efforts aux philosophes anciens. La sœur de Pascal nous apprend que son jeune frère, enflammé d'une ardeur curieuse par les savantes conversations qu'il entendait chez lui, se livrait en secret à l'étude de la géométrie, et qu'il fut surpris un jour traçant la figure qui sert à démontrer la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide. Pour arriver à la vérité que cette figure est destinée à rendre sensible, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, il n'était point nécessaire d'avoir pénétré tout l'enchaînement des vérités antérieures; il suffisait, par exemple, de connaître la mesure des angles inscrits qui ont le sommet à la circonférence, et il n'est point invraisemblable que Pascal l'eût appris dans les discours de son père et de ses amis. Cependant il montra une pénétration et une aptitude à penser par soi-même bien étonnantes dans un âge aussi tendre. Ces dispositions heureuses devaient enchanter un père et être fort remarquées; mais faut-il les proposer à l'admiration du genre humain? Qui n'aimerait mieux avoir, à soixante-douze ans, comme Lagrange, créé la théorie de la variation des constantes arbitraires, pour déterminer les perturbations des mouvements célestes, que de s'être, à douze, signalé par la découverte d'une vérité commune? Nous n'attachons pas plus d'importance à ce traité des sections coniques, simples reproductions de ce qu'on savait depuis Appollonius, et qui avait été vanté à Descartes pour l'élégance des démonstrations.

L'invention de la machine arithmétique était déjà un titre plus sérieux. Elle avait pour but d'épargner aux mathématiciens la partie la plus mécanique et la plus

ingrate de leurs travaux. On livre les nombres au docile instrument, et il produit le résultat d'une opération intelligente. Il semblait presque réaliser le rêve du matérialisme, en donnant à la matière la faculté de calculer. Pascal a dit lui-même que sa machine « fait des effets qui approchent plus de la pensée que ce que font les animaux. » Or non seulement elle est à l'infini des animaux, comme les animaux à l'infini de l'homme; mais elle n'offre pas même l'indispensable caractère des grandes découvertes, l'utilité. Il faut la mettre au-dessous de la populaire brouette et du haquet, également dus à l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées*. Leibnitz, dans les distractions de son génie, essaya de la perfectionner, comme il essaya de perfectionner les figures du syllogisme. Mais il laissa ces deux instruments aussi stériles qu'il les avait trouvés. C'est Néper qui, par la découverte des logarithmes, a résolu le problème, autant que la nature des choses le permet.

Les célèbres expériences touchant la pesanteur de l'air jetèrent un vif éclat sur le nom de Pascal en l'associant à ceux de Torricelli et de Descartes. Il s'y mêla d'assez tristes récriminations entre des hommes faits pour se comprendre et s'estimer. On sait aujourd'hui que le fond de la découverte appartient à Torricelli et à Descartes, et il n'existe aucune raison de taire ce que Pascal dut au père de la philosophie moderne. Descartes avait prédit le phénomène de l'abaissement du mercure, que Pascal fit vérifier au Puy de Dôme. Mais ce dernier conserve le mérite d'avoir dirigé des expériences décisives, et d'avoir par là confirmé et rendu populaires des vérités aussi neuves que fécondes. Une circonstance à remarquer, c'est que le principe de l'horreur du vide avait d'abord été adopté par celui-là

même dont les travaux allaient le détruire sans retour et le faire reléguer parmi les plus creuses chimères de l'école.

Dans ce premier effort des mathématiques pour soumettre les phénomènes physiques à l'empire du calcul, Pascal semblait avoir choisi de prédilection la partie la plus fugitive de la nature. Après les expériences sur les effets de la pesanteur de l'air, il détermina la pression des fluides sur chaque point des parois des vases qui les contiennent, et donna les lois de leur équilibre. Ces importantes recherches de physique mathématique, auxquelles les progrès du temps n'ont rien changé, composent peut-être la partie la plus réelle, sinon la plus brillante, de la gloire de Pascal dans les sciences.

Le triangle arithmétique serait une invention belle pour l'antiquité; mais il n'offre ni la puissance ni la généralité des méthodes modernes. Mis au jour à une époque où l'analyse reçut des accroissements qui semblent fabuleux, il n'a servi qu'à son inventeur. Un tableau de forme triangulaire, divisé en compartiments égaux, présente les combinaisons d'un nombre de choses prises une à une, deux à deux, trois à trois, indéfiniment, et la somme des nombres naturels, celle des nombres figurés de tous les ordres, et sert, par un ingénieux artifice, à former les coefficients des puissances, tels qu'ils se trouveut dans la célèbre formule du binôme de Newton. Il n'y avait qu'un pas à faire pour saisir cette formule si simple, si élémentaire, et à la fois si vaste, qu'elle embrasse le corps entier des mathématiques; elle se dessinait sous les yeux de Pascal; on est vraiment étonné qu'il n'ait pas su la voir, et qu'il ait laissé cette découverte à l'auteur des *Principes de la philosophie naturelle.*

Maître d'une théorie des combinaisons, Pascal créa le calcul des probabilités, et montra le hasard, sous ses apparents caprices, réglé aussi par les mathématiques. Ce qui ne lui fait pas moins d'honneur, c'est la sagesse avec laquelle il mit des bornes à sa propre découverte, en ne l'appliquant qu'à une question de pure curiosité, la seule qui soit de son ressort, je veux dire, les jeux de hasard (1). Le triste et funeste exemple de transporter le calcul des probabilités dans les sciences morales, qui devait trouver tant d'imitateurs, fut donné par Jacques Bernoulli. Mais ce n'est plus le hasard soumis au calcul, c'est la vertu, la justice, la vérité soumises au hasard et à la fatalité!

Il y avait alors parmi les géomètres une grande ardeur pour une courbe fameuse, récemment signalée à leur attention par l'ami de Descartes, le père Mer-

(1) Quand j'écrivais ces lignes, je ne croyais pas devoir prendre à la rigueur l'endroit où Pascal jette à croix et à pile l'immortalité de l'âme, et dès lors supposer qu'il appliquât le calcul des probalités aux sciences morales. Depuis cette époque, M. Cousin, surtout M. Faugère, ont publié les parties des *Pensées*, que les premiers éditeurs avaient supprimées. Maintenant, il n'est guère permis de douter que Pascal ne se soit égaré jusqu'à faire cette malheureuse application.

On ne choque point la raison en jouant à égale chance de perdre et de gagner une somme dont on n'a pas besoin, contre une somme égale: mais si cette somme était la seule ressource qu'on eût, la jouer, ce serait évidemment une folie. Or, Pascal met en jeu la vie; peu importe que ce soit pour obtenir une infinité de vies; rien ne saurait compenser pour nous la perte de la nôtre, ni par conséquent nous déterminer à la jouer, quelque petite que fût la possibilité d'en être privé. Pascal part du principe que cette possibilité est aussi grande que la possibilité contraire; donc ce principe et les raisonnements qu'il bâtit dessus sont absurdes. Cette aberration ressemble à celle des faux mystiques prétendant que l'homme peut consentir à être damné.

senne, utile médiateur entre les savants. C'était la cycloïde ou roulette, qui consiste dans l'espace parcouru, à chaque révolution, par un point d'un corps circulaire en mouvement sur une surface, tel, par exemple, que le clou d'une roue de voiture qui marche. Depuis que Huyghens a su tirer de cette courbe l'égale durée des oscillations du pendule, l'application du pendule aux horloges, celle des horloges à la détermination de l'aplatissement des pôles, aux observations astronomiques et aux usages de la vie, depuis que Leibnitz a surpris dans la même courbe la ligne de la plus courte descente, on a laissé l'étude désormais épuisée de la cycloïde. Aujourd'hui, c'est le règne de la majestueuse ellipse qui abaisse la hauteur des cieux sous la main de l'astronome. Tant il est vrai que le monde inflexible de la géométrie a aussi ses changements et ses modes!

Comme tous ses savants contemporains, Pascal s'occupa donc de la cycloïde, et sembla même y mettre trop d'importance et peut-être un peu de vanité. Il résolut le problème général de la cubature des solides de cette courbe, ainsi que plusieurs autres questions non moins difficiles qui s'y rattachent. S'il n'offre rien qui approche des grandes vues d'Huyghens, ce qu'il trouve, privé du calcul intégral et avec le seul secours de son triangle arithmétique et de la balance si compliquée d'Archimède, est un vrai tour de force. Ce fut pour Pascal le couronnement de ses travaux de pure science.

Nous le demandons maintenant : y a-t-il là rien de comparable à la géométrie analytique de Descartes, au calcul infinitésimal de Leibnitz, à la simple ébauche de la théorie des mouvements célestes de Newton? Que sont tous les efforts pour résoudre quelques problèmes particuliers auprès de la découverte de ces méthodes

générales qui constituent la science? Il faut juger Pascal sur ce qu'il a fait, non sur ce qu'on imagine qu'il eût pu faire. A-t-il donc besoin de titres empruntés?

Mais en parlant ici de la cycloïde, je parais oublier que Pascal ne s'en occupa que pour se distraire d'intolérables douleurs; que, depuis longtemps, il avait renoncé aux mathématiques et trouvé la voie de son génie. L'orage qui grondait sur Port-Royal avait fait éclater tout ce que son âme renfermait de religieuse ardeur et d'impétueuse éloquence. Hâtons-nous de le voir aller à la gloire par les combats et la souffrance, dominer l'opinion, reine du monde, et lutter par la puissance de sa parole contre les plus formidables puissances de l'univers.

Si l'on a bien compris le travail intérieur qui s'opérait dans le christianisme à l'époque de la réforme, ainsi que la cause secrète qui poussait les âmes religieuses dans de sombres et farouches doctrines, on ne sera point surpris qu'elles aient gagné Pascal comme ses compagnons de solitude. La théologie chrétienne n'a point d'abîme plus difficile à sonder que celui de la grâce. Il ne s'agit pas seulement d'admettre le concours général et nécessaire de l'action conservatrice de Dieu dans les opérations des créatures : l'homme n'est plus ce qu'il était en sortant des mains de son auteur; déchu et misérable, atteint dans toutes ses puissances, il a besoin d'un secours surnaturel, de l'action réparatrice de Dieu pour renaître à la vérité, au bien, à la dignité de sa nature. C'est là proprement la grâce. Comme le libre arbitre a été plus profondément blessé que la raison, qu'il est plus porté au mal qu'elle-même à l'erreur, c'est sur lui que la grâce doit agir avec plus d'énergie. Mais elle ne peut le supposer entièrement

détruit ; car alors que resterait-il à réparer ? L'Église, laissant aux écoles l'incertitude des explications, a toujours soutenu d'une main ferme ces deux vérités, la nécessité de la grâce, la réalité de la liberté humaine. Les protestants avaient entièrement sacrifié la dernière. Rien n'égale l'audace, tranchons le mot, le cynisme dogmatique de Calvin, lorsque, sous prétexte de confondre une orgueilleuse raison, il n'hésite pas à faire remonter jusqu'à Dieu la responsabilité de tous les crimes et de toutes les folies de la terre. Rendons cette justice à Pascal et à ses illustres amis : jamais des conséquences aussi révoltantes ne souillèrent leurs ouvrages ; ils s'efforçaient même de séparer leurs principes de ceux des protestants. A la vérité, ils avaient beau marquer cette différence, elle s'effaçait toujours ; ils voulaient la liberté de l'homme, et en dépit d'eux ils l'immolaient à la grâce. Par un contraste qui ne doit plus nous étonner, ce fut Molina, ce fut l'ordre des jésuites qui défendit la cause du libre arbitre. Avec leur clairvoyance et leur habileté pratiques, les jésuites sentirent bien où était le faible des jansénistes, et ils firent porter toutes leurs attaques sur la partie vulnérable. Par ce côté, ils étaient forts, car ils avaient la vérité pour eux. On dirait que Pascal, dans la défense, a deviné que la controverse de la grâce est trop favorable à ses adversaires ; il attend, pour l'aborder directement, qu'il ait conquis l'opinion publique. Que fait-il, avant tout ? il oppose à ses ennemis leur propre tactique ; il transporte la guerre chez eux. Il se présente comme l'athlète de la raison, de la morale, de l'antique et libérale constitution de l'Église, contre l'esprit de relâchement, de domination et de despotisme que veulent perpétuer les jésuites, et, au milieu des excès des partis, il sait encore servir les intérêts du genre humain.

Là aussi Pascal était fort de toute la force de la vérité. Il le fut bientôt de celle de l'opinion. Cependant il fallait attaquer la Société dans les auteurs de ses maximes, scolastiques pesants, protégés par la masse de leurs in-folio. Comment saisir, dans leurs inextricables subtilités, ces apôtres de l'équivoque et des faciles accommodements? Comment intéresser le public aux erreurs de l'école? Pascal n'avait qu'un parti à prendre.

Vouloir éclairer des casuistes ou des sophistes sur leurs égarements, serait une entreprise vaine, puisqu'ils en font métier. Il ne reste donc qu'à détruire leur crédit dans l'esprit des peuples. Pour cela, il faut les rendre ou ridicules ou odieux, et exciter contre eux ou le mépris ou la haine. Le ridicule est le plus sûr, mais il demande une nation spirituelle, enjouée, comme les Athéniens et les Français : aussi est-il une arme terrible dans les mains de Platon contre les sophistes, dans celles de Pascal contre les casuistes, dans celles de Voltaire contre l'intolérance et le fanatisme. Heureux ce dernier si ses plaisanteries eussent toujours respecté la foi et la pudeur!

S'agit-il cependant de ces erreurs qui renversent les principes de la raison, ou de la justification de ces crimes qui révoltent la nature? Après avoir immolé les auteurs à la risée, Platon et Pascal les accablent de l'indignation publique. Aux railleries de plusieurs de ses dialogues, surtout de l'Euthydème, Platon joint l'éloquence du Gorgias; Pascal, au milieu des *Provinciales*, quitte la plaisanterie et prend le ton de l'orateur. Si Platon est plus solennel, plus ample, plus dramatique, Pascal est plus vif, plus pressant, plus nerveux. Tous les deux demeureront les inimitables modèles de la

raillerie, de la force comique, avouée par le goût le plus sévère et par la morale la plus pure.

On connaît l'événement qui donna naissance aux *Provinciales* et à une guerre régulière et acharnée entre les deux Sociétés rivales : ce fut le procès d'Arnauld devant la Sorbonne. Renverser Arnauld, c'était abattre Port-Royal. Il en était l'âme, moins encore par la supériorité du talent et du savoir que par celle du caractère. Inflexible, ardent, infatigable, il avait toutes les qualités d'un chef de parti doctrinal. La cour de Rome le redoutait ; Bossuet le respecta. Un jour Nicole, lassé de tant de luttes, parlait de se reposer. Vous reposer ! s'écrie impétueusement Arnauld, et n'aurez-vous donc pas l'éternité entière pour vous reposer? Chassé de la Sorbonne, forcé de sortir de France, il ne cesse de verser les flots de son inépuisable polémique sur Rome, sur les jésuites, sur les protestants, sur Malebranche. Arnauld n'était pas écrivain, quoiqu'il y ait des étincelles de génie dans l'immense collection de ses œuvres. C'était un homme d'action ; il agita puissamment les âmes, et sembla communiquer à tous les siens son indomptable opiniâtreté. Tous, et Pascal à leur tête, moururent dans la foi de leur secte.

La censure d'Arnauld semblait inévitable. Les jésuites l'avaient assurée par leur alliance avec les dominicains et les autres ordres, débris du moyen-âge, qu'un secret instinct rapprochait des adversaires de l'esprit nouveau. La minorité, qui soutenait Arnauld, appartenait au clergé séculier.

Devant ce coup imminent, paraissent les *Provinciales*, comme une protestation anticipée. Malgré le succès inouï de la première lettre, la censure est prononcée. Les *Provinciales* continuent et portent la cause

à un tribunal de qui relèvent et la Sorbonne et les corps les plus puissants, le tribunal de la raison publique. C'était la première et la plus grande des hardiesses dont elles menaçaient. Pascal, à l'ombre d'un nom supposé, attaque sans pitié cette Sorbonne séculaire, où était née la théologie scolastique, la dépouille de son prestige, ouvre son vénérable sanctuaire à l'œil profane de la multitude. Les femmes même vont entendre les questions de théologie. Madame de Sévigné en parlera dans ses Lettres, et en vérité avec une exactitude qui surprend. La grâce de Jansénius n'a point d'interprète plus lucide, pas même Arnauld, qui vient d'en être la victime. Voilà les débats soumis au peuple sur des opinions qu'une révolution européenne a montrées brûlantes de démocratie. Quelle nouveauté sous le règne de celui qui disait : L'État, c'est moi!

On comprend que Louis XIV ne devait point pardonner à Port-Royal. Pascal secondait aussi les progrès de la raison et du libre examen par l'admirable clarté qu'il répandait pour la première fois, à l'aide de la langue française, sur des matières difficiles, jusque là réservées à la langue des écoles. Dans un genre plus sérieux, Descartes avait donné l'exemple pour la métaphysique, et, avant lui, Bernard de Palissy et Jean Rey pour l'histoire naturelle. Le besoin de voir, de juger par soi-même, commençait. Une fois ce besoin développé dans la nation, une fois les yeux accoutumés à la lumière, ne fût-ce que sur un seul objet, il était impossible de dissimuler longtemps les abus et les vices de l'ordre social. C'était préparer la guerre que le XVIII^e^ siècle allait leur faire.

On a quelquefois accusé Pascal et les autres fondateurs de la prose française d'en bannir la grâce naïve,

l'abondante facilité, la liberté énergique, les couleurs saillantes qu'elle offre dans les vieux auteurs. Il le fallait bien, puisque, comme le remarque Bossuet, elles appartiennent aux jeux de l'enfance volage et de la jeunesse emportée, et non point à la maturité formée par le bon sens et réglée par l'expérience. Pascal communique à la phrase la netteté, la concision, la rapidité, l'élégance, une rigueur presque mathématique, et l'aptitude à suivre tous les mouvements de la pensée. Avec ces qualités paraissent la grâce, l'aisance, la fécondité, la hardiesse, l'énergie, l'éclat, la pompe, qui conviennent à une culture parfaite de l'esprit. En devenant la langue de l'intelligence, notre langue reste toujours celle de l'imagination et des passions, mais de l'imagination éclairée, agrandie par les idées, et des passions épurées par les sentiments; la plus avancée, la plus accomplie que les mortels aient parlée, parce qu'elle rend le mieux l'être pensant et libre; elle semble l'organe naturel de la civilisation actuelle, qui sera celle du monde.

Je ne dirai point ce que Port-Royal a fait pour cette langue. Mais peut-être n'a-t-on pas assez observé l'heureuse influence de l'esprit de parti sur sa formation. Par un nouveau trait de ressemblance avec les protestants, les jansénistes se servaient en tout de l'idiome vulgaire, pour intéresser à leur cause l'opinion publique. Ils produisaient en français la grammaire, la logique, la théologie; ils traduisaient l'Écriture, les offices de l'Église, et jusqu'au Missel. Toutefois, il y avait entre eux cette différence, que les réformés descendaient à l'élocution de la multitude, tandis que les jansénistes cherchaient à l'élever à eux (*a*).

C'est donc un événement mémorable que l'appari-

tion du livre de Pascal. Il fait époque dans la langue française ; il est le manifeste d'une opposition religieuse et politique, et il a visiblement contribué à l'avancement de l'esprit humain.

La forme en était alors assez neuve ; on avait encore peu composé par lettres. Le plan, à la fois simple et vigoureux, n'est point indiqué d'avance ; mais à la manière de Platon, il s'arrange de lui-même selon le courant des idées ; ce qui alimente sans cesse la curiosité et ménage la surprise. Les trois premières lettres se rapportent à l'affaire d'Arnauld ; les questions de la grâce y sont effleurées : le but principal est d'appeler l'intérêt sur les jansénistes, le mépris et l'animadversion sur leurs ennemis. C'est un prélude qui soulève l'attention du public. La quatrième sert de transition aux six qui suivent et où sont exposés et flagellés, avec une verve qui ne tarit point, les incroyables paradoxes des casuistes. Dans les huit dernières reviennent les deux grands objets de l'ouvrage, la morale des jésuites et la controverse de la grâce, mais avec la dialectique et la véhémence d'une éloquence accablante. D'un bout à l'autre, c'est une lutte sans relâche, où les armes ne sont changées que pour frapper plus fort.

Ces trois parties bien distinctes des *Provinciales* ont chacune leur style et leur exposition propres. C'est d'abord un récit animé, vivant, des intrigues et des sourdes menées qui se pratiquent à l'ombre des monastères, récit qui amène tour à tour sur la scène les jacobins, les molinistes, les jansénistes, et fait voir agissante la conspiration contre Port-Royal. Dans la seconde partie, tout se passe entre deux acteurs. Le casuisme, saisi corps à corps, prend sous vos yeux toutes ses transformations, et se montre toujours faux, toujours ridicule,

souvent horrible, abominable. Enfin, à partir de la onzième lettre, Pascal rejette tout artifice, s'adresse directement à l'ordre entier des jésuites, ou au confesseur du roi, qu'il nomme, et s'abandonne à l'impétueuse liberté de son naturel. Je ne conçois donc pas le reproche de monotonie qu'on a fait aux *Provinciales.* C'est toujours, dit-on, un jésuite imbécile aux prises avec un homme d'esprit qui lui soutire toutes ses sottises. Une telle critique ne pourrait tomber que sur la seconde partie, et dès lors perdrait de sa force. Le reste de l'ouvrage est d'un autre ton, et présente des situations différentes. Mais dans la seconde partie même, quelle variété de sujets, quelle beauté de détails, quel imprévu de naïvetés, d'imaginations risibles, que de ressources pour intéresser !

Au milieu des plaisanteries et des jeux du dialogue, au milieu des saillies, des traits heureux, des tours piquants, des mots qu'on n'oublie plus, au milieu du comique de ces personnages si bien pris sur le fait, si vrais, si complets, que leur nom, devenu populaire, cesse d'être un nom propre, désigne tout un genre, et enrichit la langue d'expressions nouvelles, Pascal ne perd pas de vue la grâce, et il lui doit les deux beaux mouvements qui frappent à la fin de la seconde lettre et au commencement de la cinquième, et qui présagent l'éloquence des dernières. Mais voyez surtout, dans la première partie, avec quel art il donne le change au lecteur, réduit à rien l'importance des matières discutées, et vous fait admirer qu'une tempête si violente ait d'aussi faibles causes. Tandis qu'on rit de cette grâce suffisante qui ne suffit pas, de ce pouvoir prochain qui laisse l'homme impuissant, de ces moines plus faciles à trouver que des raisons, et qui marchent au combat

sous l'étendard d'un mot qu'il n'est pas permis d'expliquer, tandis qu'on s'écrie volontiers avec l'auteur : Heureux les peuples qui l'ignorent, heureux ceux qui ont précédé sa naissance ! tandis qu'on plaint ce pauvre M. Arnauld, hérétique d'une hérésie personnelle, hérétique, *non pour ce qu'il a écrit, mais pour ce qu'il est* M. Arnauld, Pascal, sous ces flots de sarcasme, poursuit secrètement son dessein, dogmatise, insinue son erreur, et par le comble de l'habileté, la donne pour une vérité reconnue, avérée et complétement hors de discussion, quand au contraire la discussion n'a pas d'autre objet. Cela ne ressemble-t-il pas, s'il est permis de le dire, à l'artifice et aux finesses tant reprochées aux bons Pères par l'auteur des *Provinciales?*

Un célèbre critique (1) de nos jours a dit avec l'esprit et l'élégance qui lui sont familiers : « Pascal explique si nettement la question, que par reconnaissance on est obligé de la juger comme lui. » Soyons justes toutefois : Pascal, qui veut perdre l'opinion des jésuites, très bien exprimée par le mot de grâce suffisante, emploie son adresse ordinaire, en attachant un ineffaçable ridicule à ce mot dans la bouche des dominicains, dont il ne rend qu'imparfaitement la doctrine. Le ridicule devient inséparable du mot, remonte jusqu'à la vérité qu'il désigne ; et pendant ce temps-là le jansénisme fait sa route. Les paroles sous lesquelles Pascal enveloppe l'opinion de sa secte sont-elles beaucoup plus claires, plus nettes, plus conformes à la rectitude du langage que celles des pauvres dominicains? Que nous dit-il dans l'espèce de petit symbole jansénisme qu'il glisse furtivement, mais avec tant d'aplomb, à la fin de la première lettre? Que tous les justes ont le pouvoir d'ac-

(1) M. Villemain.

complir les commandements, que néanmoins ils ne peuvent les accomplir sans la grâce efficace, don de pure miséricorde, qui n'est pas accordé à tous les justes. Si l'on osait attaquer Pascal avec ses propres armes : Quoi ! lui dirait-on, vous prétendez que tous les justes possèdent un pouvoir qui n'est rien sans une condition indispensable que tous les justes n'ont pas ! Ce pouvoir qui ne peut pas diffère-t-il beaucoup de la grâce suffisante qui ne suffit pas? L'Académie, que vous invoquez contre la Sorbonne, ferait-elle si mal de mettre votre pouvoir impuissant au rang du pouvoir prochain ? C'est que Pascal, avec tout l'art imaginable, ne pouvait changer l'essence des choses, ni atteindre les jésuites sur un point où ils étaient couverts par l'Église, par la raison, par la conscience du genre humain, contre qui se brisera toujours le génie.

Les premières *Provinciales* n'en resteront pas moins les plus populaires; elles le doivent à la grâce infinie des détails, au mouvement dramatique, à une singulière hardiesse de critique.

Mais que Pascal, après s'être joué dans sa brillante introduction, s'avance pour combattre les déserteurs de la morale chrétienne, qu'il les poursuive dans l'antre de leurs subtilités, qu'il traîne au grand jour et au mépris de l'univers, l'épouvantable amas de leurs décisions monstrueuses, alors, soutenu par la vérité, il est plus fort, plus profondément plaisant, et il excite l'applaudissement universel des âmes droites (*b*). Qu'il a dignement vengé le christianisme et consolé la morale, l'écrivain qui a noté d'une éternelle infamie cette doctrine de la probabilité qui, effaçant les crimes au gré de chaque casuiste, sanctifie les âmes en les laissant à leur corruption; cette méthode commode de diriger

l'intention, qui accorde le privilége du vice, au prix de quelques vaines pensées données à Dieu; ce délire taxant la vie humaine, et prononçant gravement qu'on peut l'ôter à qui nous emporte six ou sept ducats, un écu, ou même une pomme; enfin, toutes ces inconcevables apologies du mensonge, de l'avarice, de la simonie, du libertinage, du vol et de l'assassinat!

Comme un orateur qui, après un essai mesuré de ses forces, sentant sous sa main un auditoire docile, se livre à tous les élans de son âme, Pascal, maître enfin du public qu'il a subjugué, éclate dans les dernières *Provinciales*. Il va droit à ses ennemis et leur montre le visage d'un juge inexorable et terrible. Il accuse, il accable, il triomphe. Il ne défend plus le jansénisme, il l'enseigne. On sent en lui la vertu secrète d'un parti tout entier. Il s'est fait de la faveur publique une tribune de laquelle il foudroie ses adversaires. La colère, l'indignation, la vengeance respirent dans sa parole. C'est la vigueur, le nerf, la véhémence concentrée de Démosthène. Avec quel art il a su se ménager ces nouveaux et plus puissants accents! Oui, les *Provinciales* tout entières sont un grand plaidoyer conduit avec une entente admirable! Lorsqu'on l'a vu si longtemps étaler de sang-froid les turpitudes des casuistes, s'interdire le blâme avec une précaution cruelle, le sentiment moral ulcéré se récrie enfin et demande satisfaction. C'est alors que Pascal laissant de côté le sarcasme, saisit l'éloquence, et le lecteur se soulage dans son indignation. Ce qui reste de plaisanterie n'est qu'amertume; tous les traits percent et déchirent.

Pascal se met en scène à la manière des grands orateurs. Les outrages, les attaques personnelles de ses adversaires l'y autorisent. Il se montre seul, sans cré-

dit, sans ressource, contre une société redoutable qui s'étend sur tout le globe, et cependant, grâce à son obscurité et à son indépendance, il la fait trembler sous les coups d'une main invisible. « On a bien délogé des gens de Sorbonne, s'écrie-t-il fièrement, mais cela ne me déloge pas de chez moi. » Animé par la lutte, il est plus ardent qu'Arnauld lui-même. Il blâme ses amis de leur silence et de leur résignation. Il veut que les enfants de la paix soient toujours prêts à la guerre pour la vérité.

L'éloquence de Pascal rappelle les noms les plus éclatants de la tribune antique et de la chaire chrétienne. On l'a comparé aux Démosthène et aux Bossuet. N'a-t-il pas aussi l'éloquence philosophique, grave et majestueuse de Platon, lorsqu'il parle de cette étrange et longue guerre, dans laquelle la violence essaie vainement d'opprimer la vérité, éternelle et puissante comme Dieu même? Et quand, indigné des épouvantables calomnies qui osent monter jusqu'aux religieuses du Port-Royal, il se déchaîne contre leurs *lâches et cruels persécuteurs*, quand il fait entendre aux oreilles des coupables cette voix sainte et terrible de Jésus-Christ, qui étonne la nature et qui console l'Église, ne semble-t-il pas offrir, au milieu même d'une élégance inconnue d'expression, l'énergie sauvage de Tertullien? Quelquefois le sublime de Pascal est emprunté aux plus augustes mystères de la religion chrétienne, et pour comprendre la force et les effets de ce sublime il faut se reporter, par la pensée, dans ce siècle où l'intérêt de la religion dominait tous les autres, même celui de la gloire. Alors, qu'on écoute des paroles comme celles-ci : « O grands vénérateurs de ce saint mystère, dont le zèle s'emploie à persécuter ceux qui l'honorent par

tant de communions saintes, et à flatter ceux qui le déshonorent par tant de communions sacriléges! qu'il est digne de ces défenseurs d'un si pur et si adorable sacrifice, de faire environner la table de Jésus-Christ de pécheurs envieillis, tous sortant de leurs infamies, et de placer au milieu d'eux un prêtre que son confesseur même envoie de ses impudicités à l'autel, pour y offrir, en la place de Jésus-Christ, cette victime toute sainte au Dieu de sainteté, et la porter de ses mains souillées en leurs bouches toutes souillées! » Y avait-il un cœur que cette effrayante apostrophe laissât insensible, et ne croyez-vous pas entendre autour de vous le frémissement de la foi!

C'est dans une telle exposition de la nature de la chose qu'est particulièrement l'éloquence de Pascal; voilà ce qui la rend si terrible. Elle révolte contre les coupables non seulement la conscience populaire, mais encore leur propre conscience, les immole à l'horreur d'eux-mêmes, aussi bien qu'à l'horreur de la multitude, et fait leur tourment comme leur confusion. Les jésuites ne vivent point dans le déréglement où ils laissent vivre les autres; ce qu'ils leur accordent, ils se le refusent: alors dans quelle contradiction avec eux-mêmes les met cette puissante représentation de la règle à laquelle ils doivent soumettre les autres comme eux-mêmes!

Ici se déploie le vrai génie mathématique de Pascal. Comme les casuistes placent leur habileté à éluder les conséquences des principes de l'ordre, il ne suffisait point d'exposer ces principes, il fallait exposer les conséquences mêmes pour les opposer à celles que les casuistes tirent, et qui contraignent les principes de l'ordre à être les principes du désordre. Pascal le fait

avec une force, une précision et une évidence invincibles, qui tiennent de la géométrie. Les jésuites, pris de vertige, lui reprochent de tourner en dérision les choses saintes, parce qu'il se raille de leurs maximes. « Il y a bien de la différence, leur répondit-il, entre rire de la religion et rire de ceux qui la profanent par leurs opinions extravagantes. Ce serait une impiété de manquer de respect pour les vérités que l'esprit de Dieu a révélées; mais ce serait une autre impiété de manquer de mépris pour les faussetés que l'esprit de l'homme leur oppose... Comme les vérités chrétiennes sont dignes d'amour et de respect, les erreurs qui leur sont contraires sont dignes de mépris et de haine, parce qu'il y a deux choses dans les vérités de notre religion, une beauté divine qui les rend aimables, e une sainte majesté qui les rend vénérables; et qu'il y a aussi deux choses dans les erreurs, l'impiété qui les rend horribles, et l'impertinence qui les rend ridicules. C'est pourquoi, comme les saints ont toujours pour la vérité ces deux sentiments d'amour et de crainte, et que leur sagesse est toute comprise entre la crainte qui en est le principe, et l'amour qui en est la fin, les saints ont aussi pour l'erreur ces deux sentiments de haine et de mépris, et leur zèle s'emploie également à repousser avec force la malice des impies, et à confondre avec risée leur égarement et leur folie. »

Pascal s'y prendrait-il autrement s'il voulait établir une proposition mathématique? Cependant il n'a pas besoin d'une pareille exposition pour montrer que ce n'est point se moquer de la religion que de se moquer du casuisme. Mais il l'emploie comme châtiment pour ses accusateurs, parce qu'elle les oblige de regarder en face la religion qu'ils dégradent. Et quel châtiment que cette sanglante déduction!

« Dans la fameuse lettre sur l'homicide, dit le célèbre critique déjà cité (1), Pascal enferme d'abord ses adversaires entre la religion corrompue et l'humanité outragée : alors il avance contre eux avec une progression lente et inévitable, descendant toujours des plus hauts principes, s'appuyant sur toutes les autorités sacrées, et portant le scrupule de la plus rigoureuse logique dans la démonstration des plus manifestes vérités. Il emploie, pour ainsi dire, à la défaite de ses ennemis une surabondance de force, et l'on voit qu'il les retient si longtemps sous le glaive de son éloquence, moins pour les réfuter que pour les punir. Chaque fois qu'il achève un argument, la cause est gagnée ; mais il recommence pour traîner ses adversaires vaincus à travers toutes les humiliations de leur erreur. »

Faut-il trop s'étonner qu'au goût de Boileau (2), terrassé par ce style de choses et d'évidence saisissante, Pascal surpasse tout ce qui l'a précédé ou suivi? (*c*).

Au don inflexible de déduire qui le caractérise se joint non seulement la passion, mais une sensibilité profonde et un tendre amour des hommes. Dans la dernière lettre où est présentée cette doctrine de la grâce, qui nous semble aussi contraire à la philosophie qu'à l'Église, règne une onction touchante. La défense de l'aumône honore l'âme de l'auteur comme son esprit, d'autant mieux qu'elle était appuyée par sa conduite admirable envers les malheureux. Nul mieux que lui n'a su inspirer l'horreur du meurtre, et n'a combattu plus victorieusement le préjugé du duel. Comme il sentait la valeur de la vie humaine! La philanthropie de nos jours a-t-elle rien de semblable à *ceci* :

(1) Villemain. — (2) Lettres de madame de Sévigné.

« L'Église considère les hommes non seulement comme hommes, mais comme images du Dieu qu'elle adore. Elle a pour chacun d'eux un saint respect qui les lui rend tous vénérables, comme rachetés d'un prix infini, pour être faits les temples du Dieu vivant. Et ainsi elle croit que la mort d'un homme que l'on tue sans l'ordre de son Dieu, n'est pas seulement un homicide, mais un sacrilége qui la prive d'un de ses membres, puisque, soit qu'il soit fidèle ou qu'il ne le soit pas, elle le considère toujours ou comme étant l'un de ses membres, ou comme étant capable de l'être. » De tels passages suffiraient pour faire aimer la mémoire de Pascal, et ils prouvent que les idées vraiment libérales ne sont pas nées d'hier, et qu'elles suivent les véritables idées chrétiennes (*d*).

Nos troubles politiques ont suscité des ouvrages chers aux partis, et qui ont eu à l'origine la faveur et la vogue des lettres de Pascal. Où sont-ils aujourd'hui? En trouverait-on un seul qu'on pût, je ne dis pas comparer à ces lettres, mais nommer après elles? C'est qu'il leur a manqué ce style du vrai génie, qui reste toujours le meilleur et le plus beau (1); c'est, en outre, que l'intérêt religieux est général et permanent, tandis que l'intérêt politique ne l'est pas; et le temps n'épargne que les œuvres qui se rapportent aux éternels besoins de l'humanité.

Il était difficile de répondre à un pareil livre; on obtint une condamnation au parlement de Provence; on le fit brûler par la main du bourreau. De toutes les réfutations, c'était la plus vaine et la plus maladroite.

(1) La perfection du style de Pascal, dans son caractère géométrique, a été particulièrement saisie par M. Nisard, *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, art. FRANCE.

On ne répara point ce qui était irréparable. La domination des jésuites était sapée dans sa base, le casuisme ruiné dans l'opinion, et tellement ruiné que, malgré l'affection de Louis XIV pour les jésuites, et malgré la protection dont il les couvrait, Bossuet put le faire condamner solennellement par l'assemblée du clergé de 1700, qui rendit ce tardif mais glorieux hommage au vainqueur des abus et du mensonge.

La frêle constitution de Pascal, usée par la souffrance et par les luttes des partis, semblait ne plus recéler qu'un souffle de vie. Mais il la soutenait en quelque sorte par l'énergie de son âme, et la forçait de lui prêter des jours pour l'accomplissement d'un autre dessein, non moins important, dont l'ébauche imparfaite nous a valu les *Pensées*. Entre elles et les *Provinciales* il existe une correspondance secrète, une unité de vues qu'il faut saisir, pour pénétrer le caractère de ces deux monuments.

Pascal venait de pulvériser le casuisme, la morale relâchée, les pratiques superstitieuses; maintenant il jette ses regards épouvantés sur un autre fléau qu'a produit le régime théocratique, que les jésuites s'efforcent de raffermir. C'est l'incrédulité, c'est l'athéisme, déplorables mais légitimes enfants de l'immoralité, de la superstition, du despotisme sacerdotal, et qui partout croissent à leur ombre. Lorsque le culte et la morale, par un monstrueux renversement, outragent la raison et la nature que leur destination est de protéger, les esprits qui ont trop de force pour n'en pas être révoltés, et trop peu de lumières pour découvrir la vérité éternelle sous le voile des antiques abus, en viennent à regarder toute religion, toute morale, comme des inventions politiques, comme l'ouvrage des caprices et

des passions humaines : extrémité terrible, où les pousse encore l'insolente et tyrannique prétention de leur commander la foi et la vertu ! De là le blasphème, si commun au moyen-âge, comme l'atteste le nombre des lois faites pour le réprimer et le punir. De là l'incrédulité répandue, surtout à l'époque de la renaissance, dans la partie lettrée de la société, et qui n'avait pas épargné le siècle religieux de saint Louis, puisqu'on voit saint Thomas, dans son *Traité contre les Gentils*, obligé déjà de la combattre par le raisonnement. Contre elle fut dirigée la *Théologie naturelle* de Raymond de Sébonde, et l'apologie qu'en fit Montaigne, *les Méditations métaphysiques* de Descartes, le *Traité de l'existence de Dieu*, par Fénelon, celui de *la Vérité de la religion chrétienne*, par Abbadie ; contre elle Bossuet tonnait dans la chaire chrétienne (*e*) ; contre elle, Pascal, fidèle à la pensée qui avait dicté les *Provinciales*, méditait son ouvrage, interrompu, mais non détruit par la mort.

Nous pouvons encore découvrir le plan dans les fragments qui restent. Plus vaste, mais plus simple que celui des *Provinciales*, et peut-être encore plus vigoureux, il n'est point indiqué non plus : cependant il y a cette différence que le plan des *Provinciales* vient de l'art, et que celui des *Pensées* sort de la nature du sujet. Que dit l'incrédulité ? que nous ne voyons point clairement ce Dieu que la religion annonce et dont elle nous promet la possession, et que nous sommes trop pleins de bassesses pour avoir de si hautes destinées. Or, comme la religion, c'est-à-dire ici la révélation, suppose précisément ces ténèbres et ces bassesses, puisqu'elle est faite pour y suppléer, Pascal, loin de les dissimuler ou de les atténuer, en proclame l'effrayante réalité,

qu'il exagère même. Mais il signale au milieu une lumière sur Dieu et une excellence capable de lui ; cette lumière, cette excellence, l'incrédulité feint de ne pas les voir, ou plutôt elles échappent à son aveuglement ; la religion, au contraire, les suppose aussi bien que les ténèbres et les bassesses ; Pascal nous montre ensuite que cette même religion explique comment nous nous trouvons l'incohérent assemblage des unes et des autres, et qu'elle fournit, ou plutôt qu'elle est elle-même le remède à l'ignorance et à l'impuissance. Ainsi l'ouvrage se divise de lui-même en deux parties : dans l'une, la religion nous juge tels que nous sommes ; dans l'autre, elle nous prête ce qui nous manque : et dans leur ensemble est la preuve de sa vérité ; car s'il y a une vraie religion, n'est-il pas clair qu'elle doit nous entendre à fond, et nous être le principal moyen de remplir notre destinée ? Il n'est pas une pièce dans le recueil des *Pensées* que cette conception ne puisse embrasser, et au jour qu'elle y répand disparaissent une foule de contradictions apparentes.

Les incrédules, dont plusieurs viennent chez Pascal se battre avec lui par *des demi-mots et par des branlements de tête, par ces fines railleries dont ils se vantent, et par ce dédaigneux souris*, comme dit Bossuet, sont des adversaires encore plus difficiles à vaincre que les casuistes et la compagnie de Jésus. Il ne s'agit point de les immoler au ridicule, au mépris, à l'indignation, quoiqu'ils le méritent et qu'ils y prêtent amplement. Ils n'en seraient point changés. Il faut les jeter dans un violent effroi et dans la terreur d'eux-mêmes, par le spectacle des prodiges de leur être, en qui à d'incompréhensibles profondeurs de misères se mêlent toujours d'incompréhensibles profondeurs de grandeur, allumer

dans leur âme le désir ardent de la vérité, et la leur présenter avec toute sa lumière et sa force. Il n'y a que l'exposition la plus frappante et la plus pénétrante éloquence, double génie de Pascal, qui puissent y réussir.

Comme l'ironie mordante, la plaisanterie cruelle, en font partie, il ne faut point être surpris de les retrouver dans les *Pensées*. Pascal s'acharne sur nos incertitudes et nos faiblesses; et donnant la main à Montaigne, dont il imite les idées et le style, il salue avec joie en lui « le ministre d'une si grande vengeance » contre l'orgueilleuse raison humaine, qu'il dépossède des principes de la vérité et de la sagesse. Sciences, opinions, institutions civiles et politiques, usages, justice, propriété, soins ambitieux de la gloire et de la fortune, occupations familières, divertissements, rien n'échappe à ses sarcasmes, qui percent de toutes parts la vanité et l'illusion. Il y mêle aussi les saillies de son esprit frondeur et indépendant : « C'est un grand avantage que la qualité, qui, dès dix-huit ou vingt ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans. Ce sont trente ans gagnés sans peine... On ne choisit pas, pour gouverner un vaisseau, celui des voyageurs qui est de meilleure maison. » Il ne craint point, pour parler comme Tacite, de révéler les secrets de l'empire, en disant que « la puissance des rois repose sur la raison et sur la folie du peuple, et que ce dernier fondement est admirablement sûr. »

Les traits de ce genre abondent chez lui, et sont dans toutes les mémoires. C'est une profonde et universelle dérision : Voltaire même n'a rien de plus impitoyablement moqueur. Mais Pascal efface tout, il est sans égal, lorsque, abandonnant le tableau de nos folies, il déploie la lamentable peinture de nos misères. Sans doute il n'a

pas manqué de scrutateurs des misères humaines. Les Pyrrhoniens, et à leur tête Sextus l'Empirique et Montaigne, les ont recherchées avec la curiosité la plus ardente comme la plus minutieuse. Ils triomphent des misères de l'homme, après avoir ri de ses faiblesses. Mais la dignité de notre nature leur pèse, ils la rejettent et aspirent à l'honneur d'être placés au niveau et même au-dessous de la brute! Une plus noble famille de penseurs, Pythagore, Platon, saint Augustin, Bossuet, ont sondé le même abîme et plus profondément que les sceptiques; car au fond ils ont aperçu nos grandeurs et compris que les misères ne sont point de la constitution primitive de notre être, mais une effroyable altération; tandis que les sceptiques regardent l'état actuel de l'homme comme son état naturel, voient en lui un être vain plutôt que malheureux, dont le seul mal réel est de se nourrir de chimères, et de se tourmenter à poursuivre une autre condition.

Quoique se rencontrant pour les idées avec Pascal, Platon et Bossuet ont un sentiment moins *intime et* moins continuel de nos misères. Ils laissent bien tomber de sombres paroles en passant; mais ces heureux génies, dans la vigueur, dans la santé de l'âme et du corps, aiment mieux fortifier l'homme que l'effrayer. Ils sont saisis de nos misères sans doute, mais non pas comme cet autre Job, *qu'elles tiennent à la gorge*, selon son expression. Il fallait qu'un esprit si magnifique *fût* enchaîné à un corps de souffrance et de mort, et qu'au milieu de ses douleurs perpétuelles un dogme *funèbre* jetât de sinistres clartés, pour que la misère humaine eût son historien moderne et comme son nouveau chantre inspiré. Le jansénisme, qui ne nous laisse de puissance que pour le mal, lui fait prendre en horreur

la nature corrompue. Il croit n'être qu'une ruine immense et un immense péché ; et pour ajouter encore à cette effrayante situation, son imagination, bouleversée par un triste accident, lui montre un précipice ouvert sous ses pas. Découvrant le mal dans toutes ses sensations, dans tous ses sentiments, dans toutes ses pensées, il travaille à s'en arracher, à s'anéantir naturellement, pour ne vivre que de la vie surnaturelle de la grâce. Ses souffrances incessantes lui paraissent un heureux privilége. Car, dit-il, la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance de tous les maux, dans la privation de tous les biens... , dans l'attente continuelle de la mort. » Et comme au sein même des douleurs cette nature dépravée s'agite encore, comme il est impossible de détruire tout amour de soi, d'échapper à tout sentiment de plaisir, Pascal, pour qui le plus innocent plaisir, le plus indifférent retour sur lui-même est coupable, s'arme d'une ceinture hérissée de dards, qu'il s'enfonce dans les chairs, et sa vie tout entière n'est qu'un sanglant et perpétuel martyre. C'est dans cette guerre d'extermination contre lui-même qu'il savoure la joie de se sentir mourir à chaque instant, qu'il s'enivre d'étranges voluptés, qu'il s'enthousiasme de souffrances, qu'il évoque en souverain ses misères, et, pour humilier un orgueil qu'il ne peut étouffer, les étale avec une complaisance superbe.

Pascal ne déclame pas ; il est trop persuadé, trop ému. Il raconte, il prouve, il peint. Son esprit géométrique le tient toujours. A l'audace d'ailleurs familière de ses discours, à la fierté de ses peintures, il joint une analyse subtile, complète, désespérante. Il prend l'homme destitué de religion et le montre tout entier la proie du

mal, ne pouvant supporter la vue de lui-même, obligé de se fuir et de se sauver dans les occupations tumultuaires et les divertissements, ou dans la vanité qui l'enlève aussi à lui-même, parce qu'elle lui crée dans l'esprit d'autrui un être imaginaire où il vit. Pascal suit cette misère extérieure dans toutes les conditions, fait voir l'homme inévitablement malheureux dès que rien ne l'empêche de songer à soi. Si les dignités qu'on dirait capables par elles-mêmes de le satisfaire, cessent de lui être un passe-temps, elles lui sont à charge. Aussitôt que les distractions du pouvoir manquent aux maîtres du monde, il faut que leur âme royale s'occupe à voir où passera un cerf que les chiens poursuivent, ou à placer une balle, ou à ajuster leurs pas à la cadence d'un air.

La misère extérieure a cela de particulier, qu'on ne la sent pas pendant qu'on en jouit. Elle joue le bien et produit un simulacre de félicité, mais une félicité continuellement interrompue, parce que chaque distraction ne dure qu'un instant, et une félicité qui tôt ou tard périt entièrement, parce que tous les objets de distraction s'épuisent, et que les mêmes ne touchent plus. Ainsi, on retombe à toute heure en soi-même, et il arrive un dernier terme, souvent très proche, où l'on y retombe pour n'en jamais sortir, quelque effort qu'on fasse; et il ne reste pas même l'humiliante consolation de s'étourdir longtemps. Cerné au dehors comme au dedans par les misères, on ne se dégage de l'une que pour être pris par l'autre, et dans cet échange s'écoule la vie. De là les tristesses, les agitations, les langueurs, les inquiétudes, les angoisses du dégoût et de l'ennui mortel qui la remplissent.

Partout s'étend l'empire de l'opinion, cette maîtresse

d'erreurs, dont les caprices dispensent le mérite et la félicité. « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Il n'est rien, jusqu'aux maladies, aux vices, aux crimes, qui n'ait tenu lieu de fin et de bonheur. » Partout la mort, se riant de la vanité des hommes, est là pour ajouter un acte sanglant à la plus belle comédie du monde.

Ainsi Pascal ravage toute l'existence humaine, et ne remue que ruines, corruption et désespoir.

Quel fonds inépuisable de gémissements dans cet homme de douleur, dans ce Jérémie du genre humain ! Pour lui semblent avoir été écrites ces paroles d'un célèbre auteur (1) de notre siècle : L'homme n'est quelque chose que par la tristesse de son âme et l'éternelle mélancolie de la pensée ! Oui, la mélancolie est la nature même de Pascal. C'est elle qui communique une vie toute particulière à ces pages inachevées, qu'on dirait elles-mêmes des ruines ; sublime effort d'un génie mourant, où règne une harmonie si sombre et si attrayante, où l'expression est à la fois si austère et si pittoresque, si simple et si altière.

Cependant, Pascal n'épuise point la misère ; il ne nous entretient que de celles des grands et des riches, et semble oublier celles du peuple, la nudité, le froid et la faim, ou les vils aliments et les travaux qui consument les forces ; du peuple que Bossuet accuse hautement ces grands et ces riches « de laisser expirer de besoin dans leurs châteaux, dans les villes, dans les campagnes, à la porte et aux environs de leurs hôtels ; » du peuple, enfin, dont les souffrances tiraient tant de plaintes à Fénelon. Pourquoi ce silence ? Pascal, qui

(1) M. de Chateaubriand.

versait aux pauvres ses ressources, qui s'indignait d'avoir à plaider l'obligation de les secourir, fermait-il l'oreille aux cris des misères populaires? Croyait-il ne devoir pas les considérer, parce qu'elles n'ont point immédiatement leur source dans la corruption originelle de l'âme? ou bien, quelles qu'elles fussent, les misères physiques des autres lui paraissaient-elles, comme les siennes, des faveurs désirables dont il fallait se réjouir plutôt que les déplorer? Quoi qu'il en soit, leur inexplicable absence rend incomplète une telle peinture, qui doit embrasser la vie entière.

Pascal, impatient d'écraser l'homme, ne laisse rien subsister de son être. Qu'est-ce que la nature? Peut-être, dit-il, une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. » Le voilà dans le néant avec les sceptiques : mais il n'y reste point comme eux; il en sort en se prenant aux indestructibles désirs du vrai et du bien qui l'agitent. Ces désirs, où les sceptiques ne voient qu'une illusion, témoignent à Pascal de la réalité de lui-même. L'impossibilité de démontrer les premiers principes, qui lui semblait une raison de les mettre en doute, est maintenant une preuve de leur certitude et de leur évidence parfaite. S'ils se trouvaient indémontrables, c'est qu'étant la lumière même de la nature ils sont au-dessus de tout raisonnement. Pascal abaisse l'homme plus que tous ceux qui ne l'anéantissent point, et il l'élève autant que tous ceux qui ne l'égalent point à Dieu, comme les stoïciens. Le premier et le plus éloquemment il défend la perfectibilité indéfinie dans les sciences naturelles, qui s'est déclarée avant la perfectibilité indéfinie dans les sciences sociales : double perfectibilité, dont la cause est le retour intérieur de l'esprit à Dieu au moyen-

âge, et qui semble promettre à la vie présente de la race humaine quelque image de la grandeur de la vie future. C'est ainsi que le génie se corrige lui-même, et retombe dans la vérité par sa pente naturelle. Si nous lisons dans les *Pensées* « que l'homme donc s'estime son prix, qu'il s'aime, car il a en lui une nature capable de bien, » ce n'est plus le rigide disciple de Jansénius, mais c'est toujours Pascal. Après avoir glorifié la maladie, non comme un accident quelquefois utile à la vertu, mais comme l'état naturel des chrétiens, il avoue qu'elle nous gâte quelquefois le jugement ; et il en est lui-même un triste exemple, car elle n'a pas peu contribué à le pousser au jansénisme.

Relève-toi donc, ô homme ; « tu n'es qu'un roseau le plus faible de la nature, mais tu es un roseau pensant. L'univers peut t'abattre, et une goutte d'eau y suffit ; mais dans ta chute, tu serais encore plus noble que l'univers qui t'écrase ; car tu sais que tu meurs, et l'avantage que l'univers a sur toi, l'univers n'en sait rien. Si par le corps tu n'occupes qu'un point et ne vis qu'un moment, par la pensée tu n'es fait que pour l'infinité. A tes désirs il faut la vérité infinie, le bien infini, la perfection infinie ; et comme en Dieu seul ils subsistent dans leur essentielle réalité, telle est ta grandeur que lui seul est digne de toi. Mais hélas ! par ta vie tu es si loin de lui, tu lui est si contraire, que cette grandeur ne fait que révéler davantage l'immensité de ta misère, qui à son tour, il est vrai, met dans un jour nouveau l'immensité de ta grandeur. Si le scepticisme ne voit que ta misère, laquelle pour lui absorbe ta grandeur, le stoïcisme ne voit que ta grandeur, laquelle pour lui absorbe ta misère.

» Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle

nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, amas d'incertitude, gloire et rebut de l'univers, s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante : et je le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. »

Le talent d'exposer que Pascal appliquait dans les *Provinciales* à punir les jésuites, il l'applique ici à épouvanter l'homme de lui-même par la représentation de ce contraste et de ce conflit qu'il a en soi. Pour en redoubler l'effet, il le plonge dans l'infiniment petit et l'infiniment grand relatifs qui sont dans l'univers. L'incrédule voit son corps tantôt disparaître imperceptible, tantôt être un monde, un tout; maintenant réduit au néant, maintenant porté à l'infini, et maintenant suspendu entre les deux abîmes du néant et de l'infini. Ainsi éperdu d'étonnement et d'effroi, et sans doute ébranlé dans son incertitude, secoué de son indifférence, mais ne sachant encore ni que faire, ni que croire, Pascal le prend par la main, et lui montre en signe d'espérance, dans un coin de la terre, un peuple qui, au milieu du polythéisme et de l'idolâtrie universelle des peuples anciens, déclare, par son existence même tout entière, l'unité pure de Dieu, et se gouverne par une loi sainte, tandis que les lois de ces peuples ne font qu'outrager la nature; un peuple qui a vu naître et mourir tous ces peuples, et qui, remontant à l'origine du monde, subsiste encore aujourd'hui: un peuple qui prétend que tous les hommes sont dans l'éloignement et l'inimitié de Dieu, mais qu'il viendra un libérateur, et qu'il le porte dans ses entrailles pour l'enfanter au temps que Dieu lui a prédit.

Enfin, l'homme a l'explication de son énigme. La

nature humaine, créée parfaite et heureuse, a été brisée dans une chute effroyable, dont le souvenir s'est conservé intact dans la mémoire des juifs, et plus ou moins altéré dans celle des gentils. « Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » Tous les hommes sortant d'un seul, et se trouvant avec lui dans une communauté de destinée, sa corruption et sa culpabilité ont dû lui survivre dans ses descendants. Dans nos grandeurs il faut voir un reste de la grandeur primitive, et dans nos misères un effet de la catastrophe. Pascal a tort de dire qu'aucun philosophe ne l'a fait. Qu'est-ce donc que cette âme qui, suivant Pythagore et Platon, possédait la vérité dans une vie antérieure, et qui, en punition de quelque faute, a été emprisonnée dans le corps, où elle est en proie à tous les maux? Qu'importe l'erreur des deux vies? Le résultat n'est-il pas le même?

Si l'homme n'avait jamais été que faible et misérable, d'où lui viendraient les idées et les désirs de grandeur et de félicité? S'il n'était point corrompu, d'où lui viendraient la faiblesse et la misère? Ce ne sont point des choses qui s'empruntent ni qui se rêvent : la faiblesse et la misère, c'est notre nature faible et misérable; les idées et les désirs de grandeur et de félicité, c'est notre nature grande et faite pour le bonheur. La doctrine de la déchéance, qui l'éclaire tout entière et nous la rend intelligible, se démontre elle-même par cette lumière essentielle qu'elle nous en donne, et se trouve ainsi un fait non seulement que l'histoire raconte, mais qui est en nous toujours vivant. Ici tout change de face, l'homme se comprend et respire au milieu de

génération du Christ en Dieu, et n'employant que des considérations vulgaires, à la portée de tout le monde, vous introduit ainsi dans sa grandeur et dans sa gloire célestes, et fait disparaître à vos yeux ses bassesses et ses ignominies? Dans ce magnifique développement, qu'a inspiré la peinture de la charité par saint Paul, on ressent en partie la délectable tristesse de cette divine peinture (*g*).

Ce style lugubre comme la mort, tant qu'on remuait les ruines de l'homme, se désassombrit maintenant, et lorsqu'il faut parler des biens de l'Évangile et du règne de Dieu dans l'âme, il brille de cette sérénité ineffable des derniers livres de l'*Imitation*. Pascal retrace les angoisses du doute aussi énergiquement et aussi naturellement que s'il les avait éprouvées, et la paix, le calme, le bonheur de la foi, avec les mêmes transports que s'il venait de les conquérir par des efforts incroya-

leurs victoires, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, qui n'ont nul rapport avec celles qu'ils cherchent. Ils sont vus des esprits, non des yeux; mais c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leurs victoires, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, qui ne sont pas de leur ordre, et qui n'ajoutent ni n'ôtent à la grandeur qu'ils désirent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps, ni des esprits curieux: Dieu leur suffit.

» Archimède, sans aucun éclat de naissance, serait en même vénération. Il n'a point donné de batailles, mais il a laissé à tout l'univers des inventions admirables. Oh, qu'il est grand et éclatant aux yeux de l'esprit! Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production de science au dehors, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions, il n'a point régné; mais il est humble, patient, saint devant Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh, qu'il est venu en grande pompe, et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, et qui voient la sagesse!

» Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres

bles. Tant il sait bien prendre, et l'état où sont, et l'état où il veut voir ceux à qui il s'adresse!

Au milieu de tant de jets informes, lorsque aucune partie de l'ouvrage n'est finie, on est surpris de trouver la préface, qui paraît l'être. Pascal y représente aux indifférents leur extravagance et leur stupidité. C'est peut-être ce qu'il a écrit de plus achevé, où il a le mieux su employer et relever les idées familières, être si varié et si facile avec des oppositions, si original dans des réflexions communes, enfin où son génie d'exposition frappe davantage. En général, le style des *Pensées* sent encore moins le travail, est encore plus naturel, plus mûr, plus fort, plus parfait que celui des *Provinciales*. Quelle vivante et superbe expression d'une âme capable de ramasser en soi les malheurs et les félicités du genre humain!

On a dû s'apercevoir que la marche de Pascal res-

de géométrie, quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi. Mais qu'il est bien venu avec l'éclat de son ordre!

» Il est ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre que la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur fuite, dans sa secrète résurrection, et dans le reste; on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

» Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela et soi-même; et le corps, rien. Et tous les corps, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité; car elle est d'un ordre infiniment plus élevé. »

semble à celle de Descartes dans ses Méditations métaphysiques, laquelle vraisemblablement a suggéré l'autre. Tous deux emploient le scepticisme, non comme but, mais comme un moyen, qu'ils ruinent après s'en être servis. Tous deux arrivent par le doute, l'un à la vérité philosophique, l'autre à la vérité religieuse, avec cette différence que le doute du premier résulte de l'examen de nos moyens naturels de connaître, et celui du second de l'examen des opinions et des mœurs des hommes. Tous deux ébranlent tout pour tout raffermir, tous deux sont également méconnus dans leurs hautes vues par la frivolité et par le fanatisme. La vérité fondamentale, devant laquelle expire le doute, le philosophe la trouve en lui-même avec l'invincible conviction de l'existence de la pensée ; le théologien la trouve dans l'histoire avec le prodige de l'existence du peuple juif. Car en passant des misères de l'homme à ses grandeurs, Pascal, loin de sortir du doute, s'y enfonce davantage, puisque, doutant qu'il puisse douter de tout, il doute même de son doute. Dans les *Méditations*, l'athée apprend que sa raison même le condamne; l'incrédule apprend dans les *Pensées* que la raison avec toute sa force le laisserait impuissant et misérable sans l'appui d'un pouvoir surnaturel. Dans ces deux chefs-d'œuvre sont renfermés les véritables principes de la philosophie et de la théologie (*h*).

Le chrétien, dans Pascal, n'étouffait pas l'homme. Un fier sentiment des droits de notre espèce avait germé et vivait dans son cœur à l'ombre des plus austères vertus. Du reste, ces vertus, par lesquelles on foule tout aux pieds pour accomplir l'éternelle loi du devoir, ne sont-elles pas elles-mêmes les témoignages les plus sublimes de la grandeur et de la liberté? Dans un

siècle où la royauté éblouissait de son appareil et fascinait les peuples, Pascal, gardant l'indépendance de sa raison, s'était posé hardiment la question des formes de gouvernement, et n'acceptait la monarchie, comme nous le faisons aujourd'hui, qu'au nom seul de l'utilité publique, et pour éviter, dit-il, le plus grand des maux, les guerres civiles. « Elles sont sûres, si on veut récompenser le mérite; car tous diraient qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand ni si sûr. » Celui qui écrivait ces lignes sous Louis XIV s'entendait en haute politique. Dans son amour de l'égalité primitive, qu'il sentait vivement, Pascal a des hardiesses qui rappellent l'esprit tout démocratique du calvinisme français, et qui indiqueraient que Port-Royal n'avait pas borné scrupuleusement aux matières religieuses ses dignes et mâles désirs de liberté. Ne semble-t-il pas dérober Rousseau, lorsqu'il jette cette pensée qu'on croirait d'un autre âge : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre? » Pascal est encore plus clair, sinon plus énergique dans un autre endroit : « Sans doute, dit-il nettement, que l'égalité des biens est juste; mais ne pouvant faire que l'homme soit forcé d'obéir à la justice, on l'a fait obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force. » Dans ses avis au duc de Roannès sur la condition des grands, que Nicole nous a conservés, et où perce tant d'indépendance et d'autorité, Pascal prétend que la transmission héréditaire des propriétés est fondée, non sur aucun droit naturel, mais sur la seule volonté du législateur, et, suivant son expression, sur la fantaisie des lois. Non, ce qui est indispensable à l'ordre social,

n'est ni injustice, ni usurpation, ni fantaisie des lois ou du législateur. Mais peut-être y avait-il alors autant de mérite à professer de pareilles erreurs qu'il y a aujourd'hui de supériorité à les éviter et à les combattre.

Quand Pascal parle des droits et de la dignité de l'homme, quand il prêche aux grands l'égalité et l'amour de leurs semblables, il a pour lui une grande autorité, celle de sa vie. Il avait toujours donné l'exemple de traiter un pauvre comme un homme. On le vit, atteint déjà de sa dernière maladie, quitter sa propre maison, pour ne pas compromettre la vie d'un malheureux enfant qu'il avait recueilli chez lui avec son père. Ce trait évangélique vaut seul toutes les abondantes aumônes dans lesquelles Pascal épuisait sa modeste fortune. Il pratiquait sans ostentation les pures maximes de la charité, qu'il avait si éloquemment défendues contre les casuistes, et que résume cette belle pensée de saint Grégoire, rappelée avec éloge dans les *Provinciales* : Quand nous donnons aux pauvres ce qui leur est nécessaire, nous ne leur donnons pas tant ce qui est à nous que nous leur rendons ce qui est à eux ; et c'est un devoir de justice plutôt qu'une œuvre de miséricorde. J'ai remarqué une chose, dit Pascal dans les *Pensées*, c'est que quelque pauvre qu'on soit, on laisse toujours quelque chose en mourant. Ces paroles isolées peuvent ne paraître qu'ingénieuses. Mais avec quel attendrissement ne les lit-on pas en apprenant qu'elles renferment la réponse de Pascal à ses parents, lorsqu'ils lui faisaient des représentations sur ses pieuses prodigalités ! N'est-ce pas là une de ces rencontres heureuses, dont on peut dire avec lui, quoique dans un autre sens : « On est tout étonné et ravi ; car on s'attendait de voir un auteur, et l'on trouve un homme ? » Ce n'est pas moins

vrai au sens de Pascal, qui l'entend d'un style naturel : c'est vrai de toutes les manières. Nul ne fut plus homme que lui ; nul ne sentit mieux la grandeur et la dignité de sa nature. Ceux-ci ont frondé les préjugés pendant qu'ils en étaient les esclaves, ceux-là afin de vilipender l'homme ; c'est pour l'élever que Pascal en est l'implacable persécuteur dans les autres et dans lui-même.

Ces dispositions qu'il porte en naissant, renforcées par le jansénisme et trempées au feu des douleurs, montrent en lui, dans son accomplissement, l'idée du stoïcien. Au-dessus de l'intérêt, de l'agrément, de l'opinion, de la gloire, « ne craignant rien, n'espérant rien, » il ne capitule avec aucun abus, ne fléchit devant aucune apparence. Point d'autorité qui lui impose, il les juge toutes sur l'immuable loi du devoir. Sous la pourpre comme sous les haillons, dans le roi comme dans le moindre citoyen, c'est l'homme qu'il cherche et qu'il honore partout où il le rencontre. Qui ne l'offre pas, quel qu'il soit, il le flétrit de son mépris. C'est l'homme seul qui paraît dans sa vie et dans ses ouvrages. C'est le sublime de la nature qui y parle ; c'est aussi le sublime du devoir et de l'art, sans lesquels le sublime de la nature ne peut se soutenir et se produire. Il dissimule sa sensibilité à ceux qui le soignent, dans la crainte qu'ils n'aient quelque attachement pour lui, et qu'ils ne le servent pas uniquement parce qu'il est homme, et par le souverain principe de l'amour de Dieu et des hommes. Il s'applique ce principe avec tant de rigueur, qu'il paraît élever la faiblesse et l'inconstance humaines à l'inflexibilité de la nature divine.

Il n'est sur la terre que pour souffrir et pour combattre. Comme telle est sa destinée, tel est son bonheur.

« Lorsque la vérité est persécutée, dit-il, il semble que ce soit un temps où le service que l'on rend à Dieu en la défendant doit lui être bien agréable. » Au milieu de ses souffrances qui punissent et purifient une chair coupable et dépravée, au milieu de ses combats, qui l'associent à Dieu dans l'œuvre de la délivrance du monde, il s'écrie : « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. »

Que, pour enseigner la sagesse, Platon et Bossuet la présentent revêtue des splendeurs de la parole humaine; pour infliger le supplice de la vérité aux docteurs du mensonge, le supplice de l'ordre aux ministres de la corruption, le supplice de la raison aux indifférents à leur sort éternel, et pour dissiper l'incrédulité des incrédules, Pascal aura sa précision, son énergie, sa clarté foudroyantes. S'il n'empêche point Port-Royal de succomber, il porte aux jésuites le coup mortel.

La lutte à laquelle il prend une part si glorieuse, cette lutte immense du vrai christianisme contre le christianisme perverti, de la civilisation moderne contre le moyen-âge, n'est point encore terminée, et ne le sera que par le triomphe complet de la raison et de la liberté. Mais tandis qu'il se poursuit dans la société, il est arrêté dans l'Église par le déplorable aveuglement de ses ministres. O Église de France, mère de tant de grands hommes, qui fus si longtemps la lumière et le guide du monde chrétien, que tu es devenue stérile, que tu es déchue! Tu marchais avec les temps, accueillant, excitant les progrès, les faisant servir à épurer la religion, à lui préparer dans les peuples un empire plus éclairé et plus efficace, et aujourd'hui que les progrès débordent partout, qu'ils te sollicitent aux plus magnifiques espérances, tu t'arrêtes, et tu n'as de mou-

vement que pour favoriser l'ignorance, la superstition, la servitude! Peux-tu donc t'étonner qu'à ce spectacle, les générations en passant te donnent du pied et te traitent de caduque expirante? Les honneurs rendus à l'un de tes plus merveilleux enfants ne te feront-ils point souvenir de toi-même? Vois briller à travers ses erreurs l'esprit de rénovation, qui fut le tien et qui doit t'animer dans l'avenir. Pourquoi persister à te roidir contre le bien, en fermant les yeux à ce grand jour de Dieu et de l'homme? Pourquoi évoquer toujours un passé qui ne peut revivre? Le torrent du siècle est jeté entre le nouveau et l'ancien régime, comme l'Atlantique entre les deux continents : pour les rapprocher il faudrait un miracle de la toute-puissance éternelle.

Et nous qui proposons et jugeons les éloges ou qui les faisons, nous tous illustres ou obscurs, n'avons-nous rien négligé pour hâter le mouvement régénérateur? A-t-il toujours été le premier objet de nos soucis et de nos efforts? Ah! jurons par l'immortelle vertu de Pascal qu'il sera désormais notre importante affaire. Si nous sommes avides de la véritable gloire, songeons que tout ce qui n'a point pour but une révolution dans laquelle se consomment les destinées de l'univers, mérite d'être balayé par la postérité, sans laisser plus de trace dans le souvenir des âges que le vaisseau fugitif sur les ondes, ou que dans les airs la feuille emportée par les vents.

NOTES
RELATIVES A L'ÉLOGE DE PASCAL.

—

Note (*a*). Page 555.

OBSCURANTISME DE DE MAISTRE.

Néanmoins, cette dignité du langage n'efface point aux yeux de Joseph de Maistre le grief inexpiable de porter dans la religion la langue nationale : « L'Église catholique, dit-il dans son pamphlet contre l'Église gallicane, établie pour croire et pour aimer, ne dispute qu'à regret. Si on la force d'entrer en lice, elle voudrait au moins que le peuple ne s'en mêlât pas. Elle parle donc volontiers latin. » L'aveu est naïf et digne de l'avocat des temps gothiques. Cependant, lorsque la langue latine était vivante et commune, l'Église allait-elle chercher quelque idiôme inconnu pour s'expliquer dans le mystère? Et dira-t-on qu'il n'y avait point de dispute et de liberté de discussion au siècle des Jérôme et des Augustin? Si l'Église a conservé le latin lorsqu'il avait cessé d'être vulgaire, c'est que les langues modernes n'étaient pas encore formées ; mais il est probable, ou plutôt inévitable, qu'un jour elle les adoptera. Comprend-on qu'elle doive se cacher du peuple, et que ce soit pour elle un crime de l'éclairer?

Note (*b*). Page 559.

BONNE FOI DE PASCAL DANS SES ATTAQUES CONTRE LE CASUISME.

Un reproche qui atteint Pascal dans son caractère, et qui, s'il était fondé, ôterait presque le droit de le louer, a été répété par Voltaire : « Les meilleures comédies de Molière, dit l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, n'ont pas plus de sel que les premières *Lettres provinciales;* Bossuet n'a rien écrit de plus sublime que les dernières. » Jamais Pascal écrivain ne reçut un plus bel éloge d'un juge plus compétent. Mais il ajoute : « Il est vrai que tout le livre portait sur un fondement faux. On attribuait adroitement à toute la société les opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols et flamands. On les

aurait déterrées aussi bien chez des casuistes dominicains et franciscains ; mais c'était aux seuls jésuites qu'on en voulait. On tâchait, dans ces Lettres, de prouver qu'ils avaient un dessein formé de corrompre les mœurs des hommes; dessein qu'aucune secte, aucune société n'a jamais eu et ne peut avoir. Mais il ne s'agissait pas d'avoir raison, il s'agissait de divertir le public. »

On sait assez par l'ouvrage de Voltaire, comme on devine par la nature de son esprit, qu'il ne put guère saisir dans les querelles religieuses dont il était l'historien, que le côté ridicule, lequel, à la vérité, n'y manquait pas. Cependant, il devait se demander comment l'âme d'un Pascal eût accueilli l'idée de décrier, avec une méchanceté si réfléchie, une société recommandable, malgré tous ses défauts, par le mérite et par les mœurs de ses membres! Mais ce qui rend la légèreté de Voltaire inexcusable, c'est que Pascal prévient lui-même le reproche dans trois Lettres différentes. Il n'accuse point les jésuites de vouloir corrompre les mœurs, il les accuse de ne pas s'opposer au relâchement. Il reconnaît la pureté de leur intention, quoiqu'il n'en déplore qu'avec plus de force leur aveuglement. Entendons-le se justifiant lui-même : « Sachez donc, dit-il dans la cinquième Lettre, que l'objet des jésuites n'est pas de corrompre les mœurs : ce n'est pas leur dessein. Mais il n'ont pas aussi pour unique but celui de les réformer. » Dans la sixième Lettre, le bon Père parle en ces termes au nom de la société : « Hélas! notre principal but aurait été de n'établir point d'autres maximes que celles de l'Évangile dans toute leur sévérité. Et l'on voit assez par le règlement de nos mœurs, que si nous souffrons quelque relâchement dans les autres, c'est plutôt par condescendance que par dessein. Nous y sommes forcés. Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus que, ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux... » Et encore, Lettre septième : « Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir nous ne détournions les hommes des choses défendues; mais quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention. » Peut-on exiger quelque chose de plus décisif contre une imputation qui tombe d'elle-même? On voit là dépeinte au vif la politique de la fameuse Société, qui n'a rien de commun avec l'atroce projet dont parle Voltaire.

Il est encore faux que Pascal, dans ses attaques, se borne aux seuls casuistes de l'ordre des jésuites. Le contraire est formellement et plaisamment dit à la fin de la cinquième Lettre, et souvent il arrive au bon Père de citer des casuistes étrangers à sa compagnie, en ajoutant qu'ils n'ont pas laissé de dire de bonnes choses. Que si Pascal les abandonne à leur obscurité, et s'adresse principalement aux jésuites, est-il si difficile d'en voir la raison dans l'ascendant de ces derniers, qui entraînent à leur suite les autres ordres, animés, au fond, du même esprit?

Je ne sais s'il est bien nécessaire de relever une autre critique de Joseph de Maistre. « Si les *Lettres provinciales*, dit-il, avec le même mérite littéraire, avaient été écrites contre les capucins, il y a longtemps qu'on n'en parlerait plus... L'extrême sécheresse des matières et l'imperceptible petitesse des écrivains attaqués dans ces Lettres achèvent de rendre le livre assez difficile à lire. » Des *Lettres provinciales* écrites contre les capucins avec le même mérite littéraire! voilà une bizarre supposition! La haute moquerie peut-elle plus que l'éloquence se passer de grands sujets? N'est-il pas plaisant de ne lui offrir en pâture que quelques moines insignifiants? Il s'agit des plus grandes et des plus vivantes questions de théologie, même de philosophie, et vous parlez de l'extrême sécheresse des matières, et vous vous donnez pour théologien et pour philosophe, vous régentez magistralement nos Bossuet et nos Fleury! Vous parlez aussi de l'imperceptible petitesse des écrivains. Mais vous, vous acharneriez-vous contre Pascal s'il n'eût poursuivi que des écrivains aussi peu considérables; s'il ne se fût attaqué à un corps et à un système que vous ne cessez d'exalter? Ignorez-vous, d'ailleurs, que plusieurs des écrivains qui ne sont que ridicules dans Pascal ont été loués par Leibnitz pour leur profondeur métaphysique, et qu'ils dominaient alors les consciences par leur crédit sur l'esprit des confesseurs? Enfin, que peut-on souhaiter à ceux que fatigue la lecture du livre de Pascal, sinon que leurs écrits présentent une partie des qualités qui rendent les *Provinciales* si difficiles à lire?

Écouterons-nous maintenant les jésuites se plaignant que Pascal employât au hasard des lignes perfides, fournies par ses amis les jansénistes; qu'il ne se donnât pas la peine de

consulter les auteurs ; qu'il lui arrive de prendre pour le sentiment des casuites les objections qu'ils combattent de toute leur force ? Voyons d'abord la réponse qu'a faite Pascal lui-même dans les *Pensées* : « On m'a demandé si j'ai lu moi-même tous les livres que j'ai cités. Je réponds que non. Certainement, il aurait fallu que j'eusse passé une grande partie de ma vie à lire de très mauvais livres ; mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier, et, pour les autres, je les ai fait lire par quelques uns de mes amis ; mais je n'en ai pas employé un seul passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre cité, et sans avoir examiné la matière sur laquelle il est avancé, et sans avoir lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne point hasarder de citer une objection pour une réponse, ce qui aurait été reprochable et injuste. » Pascal a-t-il menti ? Les jésuites ont-ils tout-à-fait tort ? Ni l'un, ni peut-être l'autre. J'en appelle à tous ceux qui ont lu les scolastiques, qui connaissent leur méthode si embarrassée, la complication de leurs objections, de leurs distinctions et de leurs réponses : n'était-il pas presque inévitable, dans la situation de Pascal et malgré les intentions les plus droites, de se perdre quelquefois dans ce labyrinthe ?

Mais que feraient quelques méprises au milieu de tant de passages incontestables ? D'ailleurs, et ici toute méprise était impossible, existait-il un système d'accommodement et de condescendance politiques, une façon de christianisme superficiel, qui, content de dominer les hommes extérieurement par les cérémonies et les petites pratiques, se mettait peu en peine de l'amélioration intérieure et morale, et tolérait tous les vices et tous les crimes, pourvu qu'ils consentissent à se couvrir de quelques oripeaux religieux ? N'était-ce pas substituer Épicure à Jésus-Christ ? En faisant l'éloge funèbre d'un docteur de ce temps, mêlé aux querelles des jésuites et des jansénistes, Bossuet flétrit à sa manière « ces docteurs relâchés, dont la malheureuse complaisance leur a fait porter des coussins sous les coudes des pécheurs, ces inventeurs trop subtils de vaines contentions et de questions de néant, qui ne servent qu'à faire perdre, parmi des détours infinis, la trace toute droite de la vérité, » Est-ce un autre abus, sont-ce d'autres hommes qui sont flétris dans les *Provinciales* ?

A côté de la condamnation des casuistes, Bossuet, toujours

impartial, place celle « d'autres docteurs non moins extrêmes qui ont tenu les consciences captives sous des rigueurs très injustes, qui ne peuvent supporter aucune faiblesse, qui traînent toujours l'enfer après eux et ne fulminent que des anathèmes. » A ce portrait on reconnaît les jansénistes, comme à l'autre les jésuites. En effet, Pascal et ses amis penchent vers le noble excès du stoïcisme, qui a aussi ses dangers. L'évêque de Meaux, si digne de tenir la balance entre les deux partis, devait remarquer que si l'erreur théologique est égale de part et d'autre, le stoïcisme offre bien moins d'inconvénients pratiques, honore l'espèce humaine et retrempe les âmes. Il n'en est pas ainsi du casuisme : que peuvent produire les leçons d'un flatteur du vice? Imagine-t-on un plus ignoble métier? Le cœur humain a-t-il donc besoin qu'on le provoque et qu'on le façonne aux désordres?

Note (*c*). Page 564.

COMPARAISON DE PASCAL AVEC DÉMOSTHÈNE ET TERTULLIEN. IL EST PEU INVENTEUR.

Démosthène se sert d'un style pareil pour les affaires politiques; mais l'aurait-il trouvé pour des sujets aussi rudes à manier que ceux que traite Pascal? Si Tertullien, qu'on dit avoir un style de fer, a une dialectique de fer aussi, il laisse quelquefois à désirer une clarté qui y réponde. Il oblige de temps en temps son lecteur à réfléchir pour le comprendre, et c'est un défaut dans son Apologétique destiné à châtier les païens en les confondant. Toujours assez clair, et souvent assez pressant pour confondre, Bossuet l'est rarement pour punir. Tel est aussi Platon. Il est vrai qu'il lui eût été difficile d'éveiller la honte du mal et le remords dans les sophistes, quoiqu'il l'essaie à la fin du Gorgias. Quelle impression l'aspect de l'ordre pouvait-il faire sur leur âme, où ils en avaient étouffé les notions?

De ce côté donc Pascal l'emporte ou n'a de rival que Démosthène; mais il leur cède pour l'invention. Ce terrible metteur en œuvre découvre peu; lui-même paraît l'avoir senti. « Il y a des gens, dit-il, qui voudraient qu'un auteur ne parlât jamais des choses dont les autres ont parlé, autrement on l'accuse de ne rien dire de nouveau. Mais si les matières qu'il

traite ne sont pas nouvelles, la disposition en est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre; mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on l'accusât de se servir des mots anciens : comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées, par les différentes dispositions. » En effet, tout prend un air neuf entre les mains de Pascal, et lui donne le mérite d'une seconde création. S'il n'eût point fait les grandes compositions des écrivains auxquels on peut le comparer, aucun d'eux non plus n'aurait fait la partie sérieuse des *Provinciales*, ni même les deux autres. Je n'excepte pas même Platon, qui ne souffre point de supérieur dans la plaisanterie, qui a donné le premier et parfait exemple de mettre en scène et de faire parler les personnages qu'on veut livrer au ridicule, mais qui, s'épanchant comme Homère et se jouant dans ces développements harmonieux dont il enchantait la Grèce, serait impropre à la rapide concision de Pascal, réclamée par le génie français.

Note (*d*). Page 565.

INDÉPENDANCE DE PASCAL DANS L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.

Ceux qui ne connaissent l'Église catholique que par les prétendues apologies que notre époque a produites; ceux qui, égarés par ses téméraires défenseurs, la confondent avec la forme passagère qu'elle dut revêtir au moyen-âge; ceux qui, à l'exemple d'un écrivain brillant, mais toujours dans l'erreur, s'imaginent qu'asseoir l'édifice religieux sur la base du scepticisme, et dire anathème à l'esprit d'examen est le caractère distinctif, la croyance commune et perpétuelle des catholiques, ceux-là doivent être fort surpris de voir avec quelle liberté Pascal relève les erreurs des papes et des conciles sur les questions de fait et de discipline, marque les limites de la foi et de la raison, distingue le fait et le droit, la discipline et le dogme, appelle l'inquisition le fléau de la vérité, et repousse la théocratie. Mais ces personnes seraient plus surprises encore, si elles ouvraient les vieux auteurs scolastiques, d'y retrouver ce qu'elles croient peut-être des nouveautés répréhensibles, et en remontant le long des siècles, de reconnaître que sa doc-

trine sur les rapports de la foi et de la raison est celle des Pères de l'Église et de l'immense majorité des docteurs. Pascal ne semble-t-il pas avoir prévu et réfuté d'avance les stériles paradoxes qui ont surgi autour de nous, lorsqu'il dit avec ce bon sens incisif : « D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits? Ce sera des yeux, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées..... Les sens, la raison et la foi ont chacun leurs objets séparés et leur certitude dans cette étendue. Et comme Dieu a voulu se servir de l'entremise des sens pour donner entrée à la foi, *fides ex auditu*, tant s'en faut que la foi détruise la certitude des sens, que ce serait au contraire détruire la foi que de vouloir révoquer en doute le rapport fidèle des sens. »

Je n'ignore pas que pour affaiblir l'autorité de Pascal sur les questions importantes du droit canonique, on l'a représenté comme un sectaire obstiné, rebelle ; on lui a reproché la franchise énergique de cette déclaration qu'on lit dans les *Pensées :* « Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. » Mais quand Pascal marche d'accord avec Bossuet et toute l'Eglise de France, il est plus facile de l'injurier que de lui répondre. L'auteur des *Provinciales* ne s'arrête point, comme les fauteurs de l'infaillibilité du pape, à peser et à tourmenter quelques phrases, quelques mots isolés des Pères ; il montre la doctrine de l'Église en action ; il montre le saint-siége lui-même, dans des temps meilleurs, accueillant les réclamations, et honorant l'esprit de liberté. Si Pascal réclame des garanties dans l'Église, c'est qu'il sait d'abord qu'elles font partie essentielle de sa divine constitution, et ensuite que tout pouvoir exercé par des hommes dégénère, s'il n'est surveillé, limité. « En considérant l'Église comme unité, dit-il excellemment dans les *Pensées*, le pape en est le chef, comme tout. En la considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. *La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie.* » Les preuves historiques ont été données dans les *Provinciales;* voilà maintenant la raison philosophique.

Note (*e*). Page 567.

INCRÉDULITÉ AU XVII^e^ SIÈCLE.

« Qu'ont-ils vu ces rares génies, s'écrie-t-il, qu'ont-ils vu plus que les autres? Quelle ignorance est la leur! et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! Car pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres, qui les ont vues, les ont méprisées? Ils n'ont rien vu; ils n'entendent rien; ils n'ont pas même de quoi établir le néant, auquel ils espèrent après cette vie; et ce misérable partage ne leur est pas assuré. Ils ne savent s'ils trouveront un Dieu propice ou un Dieu contraire. S'ils le font égal au vice et à la vertu: quelle idole! que s'il ne dédaigne pas de juger ce qu'il a créé, et encore ce qu'il a créé capable d'un bon et d'un mauvais choix: qui leur dira ou ce qui lui plaît, ou ce qui l'offense, ou ce qui l'apaise? Par où ont-ils deviné que tout ce qu'on pense de ce premier être soit indifférent, et que toutes les religions qu'on voit sur la terre lui soient également bonnes? Parce qu'il y en a de fausses, s'ensuit-il qu'il n'y en ait pas une véritable? ou qu'on ne puisse plus connaître l'ami sincère, parce qu'on est environné de trompeurs? Est-ce peut-être que tous ceux qui errent sont de bonne foi? L'homme ne peut-il pas, selon sa coutume, s'en imposer à lui-même? Mais quel supplice ne méritent pas les obstacles qu'il aura mis par ses préventions à des lumières plus pures! Où a-t-on pris que la peine et la récompense ne soient que pour les jugements humains; et qu'il n'y ait pas en Dieu une justice, dont celle qui reluit en nous ne soit qu'une étincelle? Que s'il est une telle justice, souveraine, et par conséquent inévitable; divine, et par conséquent infinie, qui nous dira qu'elle n'agisse jamais selon sa nature, et qu'une justice infinie ne s'exerce pas à la fin par un supplice infini et éternel? Où en sont donc les impies, et quelle assurance ont-ils contre la vengeance éternelle dont on les menace? Au défaut d'un meilleur refuge, iront-ils enfin se plonger dans l'abîme de l'athéisme, et mettront-ils leur repos dans une fureur qui ne trouve presque point de place dans les esprits? Qui leur résoudra ces doutes, puisqu'ils veulent les appeler de ce nom? Leur raison, qu'ils prennent pour guide, ne présente à leur esprit que des conjectures et

des embarras. Les absurdités où ils tombent en niant la religion deviennent plus insoutenables que les vérités dont la hauteur les étonne; et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent l'une après l'autre d'incompréhensibles erreurs. Qu'est-ce donc, après tout, qu'est-ce que leur malheureuse incrédulité, sinon une erreur sans fin, une témérité qui hasarde tout, un étourdissement volontaire, et, en un mot, un orgueil qui ne peut souffrir son remède, c'est-à-dire qui ne peut souffrir une autorité légitime? Ne croyez pas que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens. L'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse. Comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés, et s'irrite par la défense. Ce superbe croit s'élever au-dessus de tout et au-dessus de lui-même, quand il s'élève, ce lui semble, au-dessus de la religion qu'il a si longtemps révérée; il se met au rang des gens désabusés : il insulte en son cœur aux faibles esprits, qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes; et devenu le seul objet de ses complaisances, il se fait lui-même son Dieu. » *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*, vers le milieu.

« Que je suis étonné quand j'entends des hommes profanes, qui, dans la nation la plus florissante de la chrétienté, s'élèvent ouvertement contre l'Évangile! Les entendrai-je toujours et les trouverai-je toujours dans le monde, ces libertins déclarés, esclaves de leurs passions et téméraires censeurs des conseils de Dieu; qui, tout plongés qu'ils sont dans les choses basses, se mêlent de décider hardiment des plus relevées? profanes et corrompus, lesquels, comme dit saint Jude, « blasphèment ce qu'ils ignorent, et se corrompent dans ce qu'ils connaissent naturellement; » hommes deux fois morts, dit le même apôtre : morts premièrement, parce qu'ils ont perdu la charité; morts secondement, parce qu'ils ont même arraché la foi : *arbores infructuosæ, eradicatæ, bis mortuæ : arbres infructueux et déracinés*, qui ne tiennent plus à l'Église par aucun lien. O Dieu! les verrai-je toujours triompher dans les compagnies, et empoisonner les esprits par leurs railleries sacriléges?

» Mais, hommes doctes et curieux, si vous voulez discuter la religion, apportez-y du moins et la gravité et le poids que la matière demande. Ne faites point les plaisants mal à propos dans des choses si sérieuses et si vénérables. Ces importantes

questions ne se décident pas par vos demi-mots et par vos branlements de tête, par ces fines railleries que vous nous vantez, et par ce dédaigneux souris. Pour Dieu, comme disait cet ami de Job, ne pensez pas être les seuls hommes et que toute la sagesse soit dans votre esprit, dont vous nous vantez la délicatesse. Vous qui voulez pénétrer les secrets de Dieu, çà paraissez, venez en présence, développez-nous les énigmes de la nature; choisissez ou ce qui est loin, ou ce qui est près; ou ce qui est à vos pieds, ou ce qui est bien haut sur vos têtes! Quoi! partout votre raison demeure arrêtée! partout ou elle gauchit, ou elle s'égare, ou elle succombe! Cependant vous ne voulez pas que la foi vous prescrive ce qu'il faut croire. Aveugle, chagrin et dédaigneux, vous ne voulez pas qu'on vous guide et qu'on vous donne la main. Pauvre voyageur égaré et présomptueux, qui croyez savoir le chemin, qui vous refusez la conduite, que voulez-vous qu'on vous fasse? Quoi! voulez-vous donc qu'on vous laisse errer? Mais vous irez vous engager dans des détours infinis, dans quelque chemin perdu; vous vous jetterez dans quelque précipice. Voulez-vous qu'on vous fasse entendre clairement toutes les vérités divines? Mais considérez où vous êtes, et en quelle basse région du monde vous avez été relégué. Voyez cette nuit profonde, ces ténèbres épaisses qui vous environnent; la faiblesse, l'imbécillité, l'ignorance de votre raison. Concevez que ce n'est pas ici la région de l'intelligence. Pourquoi donc ne voulez-vous pas qu'en attendant que Dieu se montre à découvert ce qu'il est, la foi vienne à votre secours, et vous apprenne du moins ce qu'il en faut croire? » *Sermon sur la divinité de la religion*, premier point, vers la fin.

Dans plusieurs de ses autres sermons, Bossuet lance en passant des traits contre les incrédules. C'est contre eux qu'il a écrit, sur l'instinct des animaux, les cinquante vigoureuses et admirables pages qui sont à la fin du traité *de la connaissance de Dieu et de soi-même*. L'oracle de ces incrédules était Lamothe-Levayer. En 1623, le Père Mersenne voyait soixante mille athées en France, cinquante mille dans Paris, et quelquefois jusqu'à douze dans une seule maison. Chaufepied, *Diction.*, art. MERSENNE.

A ne consulter même que lui et Bossuet, il est donc peu exact de dire, comme on fait souvent, que le livre de Pascal ne répondait à aucun besoin public, mais seulement au be-

soin de l'auteur, et qu'il l'avait en quelque sorte composé pour combattre sa propre incrédulité. Par les détails que nous ont conservés les biographes, entre autres sa sœur, madame Périer, il est constant qu'il ne chancela jamais dans la foi. Aussitôt qu'il eut acquis la réputation extraordinaire que lui firent les *Provinciales*, les personnes qui avaient des difficultés sur la religion, venaient le trouver, et les esprits forts, disputer avec lui. Ce fut là le commencement des *Pensées*. Demander comment Pascal aurait pu retracer avec tant d'énergie et de vérité les tourments du doute, s'il ne les avait pas éprouvés, c'est demander comment il avait du génie; car le génie consiste précisément à interpréter la nature dans les beaux-arts comme dans les sciences. Faut-il qu'un poëte épique ou tragique soit travaillé par les passions qu'il peint dans ses héros?

Les paroles mystérieuses que Pascal portait sur lui, avec la date de 1654, prouvent seulement qu'il était subjugué, envahi tout entier par le dogme fataliste de la grâce jansénienne. Il se figurait qu'avant la chute de Neuilly, il avait mené une vie horriblement profane, parce qu'il ne s'était point plongé dans les austérités où il vivait, ou plutôt où il mourait maintenant. Cette chute était pour lui, à l'égard des pratiques, ce que fut pour saint Augustin le fameux *tolle*, *lege*, à l'égard de la foi. Dans la crainte d'oublier les devoirs qu'il croyait lui être signifiés par un terrible avertissement du ciel, il voulut en avoir un commémoratif toujours présent.

Note (*f*). Page 578.

LA CHUTE ET LA RÉPARATION EXPLIQUENT LE COURS DES CHOSES HUMAINES.

Sur la chute et sur la réparation roulent tous les événements du monde. Avec elles ils s'expliquent d'une manière aussi certaine, quoique moins détaillée, que les mouvements des astres avec l'attraction et les lois de Képler. La chute produit l'ignorance de Dieu, de nous-mêmes, de l'univers, et, avec elle, le polythéisme, l'idolâtrie, et la destruction de l'individu dans la société antique, qui ne lui reconnaît rien de naturellement propre. La réparation ramène l'adoration d'un Dieu spirituel, unique, la connaissance de ce que nous sommes, et à l'aide de la théocratie monacale du moyen-âge,

démolissant les institutions des anciens États, elle rétablit l'individu, et en même temps suscite la connaissance de l'univers. Par les idées générales qui constituent son essence pensante, l'homme doit être intérieurement et immédiatement uni aux idées supérieures et éternelles qui constituent l'essence divine. Cette union est-elle pleine, comme à l'origine, l'homme est dans sa puissance. Vient-elle à se rompre par la chute, l'homme est dégradé. Se renoue-t-elle par la réparation, l'homme se relève, et à mesure qu'elle se resserre, il est sans cesse en progrès. De ces révolutions intérieures qui précipitent, ou qui rétablissent, viennent les révolutions analogues des choses humaines.

« Dans l'homme et hors de l'homme, dit Pascal, partout est la marque d'un Dieu perdu. » Partout aussi est la marque, non pas sans doute d'un Dieu retrouvé, mais d'un Dieu qui se retrouve. Non seulement il se retrouve dans l'homme, depuis l'établissement du christianisme, qui, en le réconciliant avec Dieu, le réconcilie avec lui-même ; il se retrouve encore dans la société, depuis la formation des Communes, qui, en se développant, ont restitué à l'homme la possession de lui-même, et enfanté les peuples aujourd'hui libres ou impatients de l'être ; il se retrouve aussi dans l'univers, depuis le renouvellement ou la naissance des sciences physiques, qui font connaître à l'homme les cieux, la terre, les éléments, son propre corps et celui des autres êtres organisés ; et il va bientôt se retrouver pour toutes les nations. Déjà la civilisation moderne, qui le rend, emporte l'Europe, l'Amérique, presse l'Afrique et l'Asie, dont elle mine les empires vieillis, lesquels n'attendent qu'un grand ébranlement pour tomber. S'il fallut le régime de compression et de mort du moyen-âge pour détruire la civilisation de la chute, lui enlever l'homme, afin qu'il pût se rattacher Dieu et produire la civilisation de la délivrance, cette civilisation suffit pour détruire dans les autres parties de la terre la civilisation de la chute. Rien ne saurait résister à son esprit d'indépendance dissolvante et d'activité rénovatrice.

Par l'effet de la chute, le genre humain, en se multipliant, s'est divisé en une multitude innombrable de peuples différents de cultes, de lois, de mœurs, d'intérêts, ayant chacun ses erreurs, ses préjugés, ses folies. Par l'effet de la réparation, il vont tous, sous le règne de la vérité et de la raison, retourner à l'unité, vers laquelle les nations maintenant chré-

tiennes convergent avec l'indomptable énergie de la nature qui se restaure. Le sacerdoce ouvrant les yeux aux lumières du siècle, se convertissant à la liberté civile, religieuse, politique, secondera cet universel mouvement avec l'énergie plus indomptable encore de son pouvoir surnaturel.

Ici j'entends les clameurs de l'ignorance et de l'irréflexion : le sacerdoce a fait son temps, l'homme n'a plus besoin de son secours. Nul doute si l'homme est complétement régénéré. Mais alors plus de penchant au mal, plus d'erreur, plus d'ignorance en lui. Si trop visiblement il n'en est point ainsi, la réparation n'est point consommée, et le pouvoir par lequel elle a commencé, est indispensable, et pour qu'elle ne rétrograde pas et pour qu'elle se continue. Comme l'union intérieure à Dieu ne peut être rétablie dans sa perfection, tant que l'âme est attachée au corps actuel, il s'ensuit que la réparation ne s'accomplira point ici-bas, et que la nécessité du sacerdoce n'y cessera jamais. La civilisation présente a beau accroître les forces de l'homme, dès que par là même elle multiplie les moyens et les occasions d'en abuser. Elle l'éclaire, elle le moralise; mais elle le déchaîne, mais elle lui prodigue les jouissances, et le laisse ainsi dans l'impuissance relative de se conduire par lui-même.

Aujourd'hui s'accomplissent les promesses temporelles de l'Ancien Testament, mais autrement que les Juifs croient qu'elles doivent le faire. Ils attendent un roi qui leur soumette les nations et qui les enrichisse de leurs dépouilles. Le Christ les leur soumet en effet, mais c'est en faisant régner sur elles sa loi que les Juifs annoncent, et qu'ils portent en figure. Il les enrichira aussi de leurs dépouilles, mais ce sera en les rendant participants des biens de la civilisation moderne, fruit de cette loi. Avant, néanmoins, qu'ils se fondent ainsi dans l'ordre nouveau avec les autres peuples, il faut que les autres peuples y soient eux-mêmes réunis. Jusque là, l'ancienne loi n'ayant point atteint son but, qui est le règne religieux et social de l'Évangile, il est nécessaire que ses sectateurs lui demeurent attachés, sans quoi elle serait vicieuse, tombant avant le terme. Mais aussi, alors le Juif reconnaissant, dans l'ordre actuel, l'empire de ce roi qu'il attend d'en haut, sortira des ombres et des figures pour entrer dans la lumière et la réalité. On le verra donc incessamment venir à la suite des nations humaines dans cette vaste cité de Dieu, fermant la

marche qu'il ouvrit il y a dix-huit siècles. Ainsi se vérifie la sentence de Pascal que « ceux qui savent les principes de la religion peuvent rendre raison, et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général. »

Il ne lui fut point donné de contempler ces merveilles de la réparation, qui ne pouvaient être aperçues que des hauteurs du XIX^e^ siècle. Par la même raison elles échappèrent à Bossuet.

Pour eux, Dieu perdu ne devait point se retrouver dans les peuples, mais seulement dans l'homme, et en ce qui concerne le salut éternel. Comme de leur temps les effets de la réparation, par rapport à la vie présente, n'étaient pas encore assez manifestes pour être reconnus, ils ne l'ont conçue que dans ses effets par rapport à la vie future. Pascal ne se doute seulement pas qu'elle soit dans cette perfectibilité indéfinie des sciences naturelles, sur laquelle il a composé un si beau discours. Il ne remarque point que chez les anciens l'esprit humain était arrivé, dans tous les sens, au terme de ce qu'il pouvait sous la chute. C'est pourquoi il ne cherche les preuves de la religion que dans l'existence du peuple juif, dans la naissance du peuple chrétien, et dans le rapport de l'un et de l'autre, et ne songe point à la civilisation moderne, qui, si j'ose ainsi parler, fulmine de toutes parts la divinité du christianisme.

Note (*g*). Page 580.

ALLIANCE DES BIENS DU CIEL ET DES BIENS DE LA TERRE.

C'est en ne montrant en lui-même et en ne proposant aux hommes que les grandeurs de la charité, que Jésus-Christ leur a fait retrouver les grandeurs de l'esprit et les grandeurs de la chair ou du corps. Je n'entends point le génie et l'autorité, partage d'un si petit nombre, et qui ne rendent pas meilleurs ni plus heureux ceux qui les possèdent; j'entends les lumières, la liberté, l'aisance, auxquelles tous sont appelés, et qui perfectionnent leur vie. *Quærite primùm regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis*, est-il dit dans l'Évangile. En effet, par son retour intérieur à Dieu, l'esprit humain reprend ses forces, et ensuite de lui-même il produit tout le reste.

Un homme peut bien ne jouir que de l'une de ces trois

grandeurs : être saint, sans être savant, libre et dans l'aisance; libre et dans l'aisance, sans être saint ni savant; savant, sans être saint, libre et à l'aise; et à l'aise aussi, sans être libre, ou libre, sans être à l'aise. Il n'en est pas ainsi des nations. Par exemple, ôtez-leur les lumières, la liberté, le bien-être, vous aurez la superstition, l'intolérance, le vice, comme au moyen-âge. Otez-leur la piété sainte, la science de l'homme périt ou se dénature, la liberté dégénère en anarchie, la prospérité en luxe et mollesse d'un côté, et de l'autre en souffrances et misères, comme aujourd'hui. Au moyen-âge, il aurait fallu notre civilisation; à notre civilisation il faut les croyances. Qu'elles se raniment, et l'on verra les grandeurs spirituelles et les grandeurs charnelles que cette civilisation développe, se corriger, s'épurer, les grandeurs de la charité se produire enfin librement, les unes et les autres se soutenir entre elles, se féconder, et par leurs mutuels et incessants progrès former le grand avenir temporel du monde.

Note (*h*), Page 582.

INFLUENCE DE DESCARTES SUR PASCAL.

Cette conformité n'est pas la seule trace que présentent les *Pensées* de l'influence heureuse du père de la philosophie moderne. Les *Réflexions sur la géométrie en général* respirent l'esprit d'ordre et la clarté dont le *Discours sur la méthode* avait donné l'exemple et le besoin. Le petit essai sur *l'Art de persuader* est un digne commentaire des quatre règles de ce discours. Avec quelle magnificence Pascal se déploie dans les champs de l'infini, ouverts à l'esprit humain, d'abord par Képler et ensuite par Descartes! La manière dont ce dernier distingue les corps et les esprits, la pensée et l'étendue, se rencontre partout dans les *Pensées*, et Pascal, comme on a déjà pu le reconnaître, en a tiré de beaux mouvements d'éloquence. N'est-ce pas lui encore qui a dit : « C'est la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne peut le concevoir? » et plus loin : « Toute notre dignité consiste dans la pensée; c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée? » Est-ce Pascal ou Descartes qu'on croit entendre, quand on lit : « L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite. Tout son devoir est

de penser comme il faut, en commençant par soi, par son auteur et sa fin? » Voyez-le enfin s'emparer, sous une forme abrégée, des principaux raisonnements de Descartes : « Je sens que je peux n'avoir point été : car le *moi* consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel, infini. »

Avouons-le cependant, il semble que Pascal ne comprit point ce qu'il y avait de plus élevé ou plutôt de vital dans Descartes, je veux dire le retour intérieur de l'esprit humain aux idées primitives qui le constituent et à celles qui constituent l'esprit incréé, retour qui renouvela la théologie comme la philosophie, illumina le XVII^e^ siècle et forma ces convictions puissantes qui étonnent le nôtre, même celles de Pascal, quoiqu'il l'ait ignoré. Il rejette de la religion les preuves métaphysiques, parce qu'il les trouve « trop éloignées du raisonnement des hommes et trop compliquées pour les frapper, » tandis que rien n'est si simple et si près, puisqu'elles se tirent immédiatement des idées qui sont le fond de la pensée. Il est clair que Pascal confond ces preuves avec celles de la scolastique, qui ne sont que des abstractions et ce qu'il y a en effet de plus embarrassé et de plus étranger à la raison et à la manière habituelle de raisonner. Son ouvrage, en le supposant terminé, aurait pu opérer des conversions isolées, mais non un mouvement religieux, comme le Discours sur la méthode et les Méditations de Descartes. Supérieur, je crois, au Discours sur l'histoire universelle de Bossuet, dans les parties de la religion qui exigent une incomparable clarté, il eût été au-dessous dans les autres, mais plus populaire dans toutes. Pascal part plutôt de l'analyse de la religion pour s'élever à la sagesse divine, Bossuet de la sagesse divine pour expliquer la religion, ce qui est moins propre à faire impression sur le commun des âmes.

Toutefois Pascal ne laisse point d'appartenir à l'école cartésienne, et les ennemis du libre examen s'abusent singulièrement de le réclamer pour un des leurs. Fussent-elles réelles, que prouveraient quelques saillies contre la philosophie, de même que celles qu'il a lancées contre la poésie, sinon qu'alors comme toujours il y avait des philosophes et des poëtes ridi-

cules? Quand, pour exprimer son dédain pour la poésie, il parle de *bel astre*, de *fatal laurier*, de *siècle d'or*, il est visible qu'il frappe seulement la poésie factice. Ne doit-on pas croire qu'il ne s'agit non plus que de la philosophie de mots, quand il dit que « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher, et qu'il n'estime pas que toute la philosophie vaille une heure de peine? » Serait-il possible que lui, qui aime tant à chercher la raison des choses dans leur nature, et qui est si peintre, méprisât la philosophie et la poésie véritables? Ce serait se mépriser lui-même, mépriser sa vie entière et tous ses ouvrages.

Mais dans ces deux fugitives sorties contre la philosophie, il ne paraît pas même qu'il ait eu en vue ce que nous désignons aujourd'hui par ce terme. Quand on sait combien Pascal s'inspire volontiers du génie, de la méthode et des paroles même de Descartes, ce n'est pas d'abord sans étonnement qu'on l'entend s'exprimer ainsi sur son compte : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, *dans toute sa philosophie*, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela il n'a plus que faire de Dieu. » Quoi ! celui qui écrivait les Méditations à la prière de Mersenne, pour combattre l'athéisme, Descartes, si célèbre par ses preuves de l'existence de Dieu, preuves qui sont l'un des deux fondements qu'il donne à la connaissance humaine, voulait bannir Dieu de toute sa philosophie ! Évidemment il doit y avoir ici un malentendu. Oui, et il existe dans l'esprit du lecteur moderne, qui ne sait pas qu'au siècle de Pascal on désignait habituellement sous le nom de philosophie naturelle ou simplement de philosophie, l'ensemble des sciences physiques, et spécialement la physique générale et la cosmologie. Il est clair comme le jour que Pascal parle ici de *toute la physique* de Descartes, et qu'il ne songe pas seulement à sa métaphysique. Il reste bien encore un peu d'âcreté, d'ingratitude peut-être, et un souvenir trop vif d'une querelle de savants ; il y a surtout une grande erreur au fond de la pensée, puisque Descartes, en cherchant à expliquer tous les phénomènes par les seules propriétés de la matière, ne prétendait assurément rien ôter à son auteur, mais se contentait, comme la raison l'exige, d'exclure le miracle des explications de la science. On pourrait même lui faire le reproche opposé, celui d'exagérer le con-

cours de Dieu et de regarder son action conservatrice comme une création perpétuelle. Voici un autre fragment sur *la philosophie de Descartes* (ce titre est de Pascal) : « Il faut dire en gros : Cela se fait par figure et par mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelle figure et mouvement, et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.. » Sans examiner la justesse de l'idée, on voit qu'il s'agit uniquement de figure et de mouvement, c'est-à-dire, de physique. C'est toujours là ce que Pascal appelle la philosophie de Descartes. Ainsi, c'est la physique avec la géométrie, un ancien titre de gloire de Pascal, dont il dit maintenant qu'elles ne valent pas une heure de peine ! Cela peut sembler bizarre ; mais je ne lui prête rien, il va s'en expliquer lui-même : « J'avais passé, dit-il, beaucoup de temps dans l'étude des sciences abstraites ; mais le peu de gens avec qui on en peut communiquer m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant ; et je leur ai pardonné de ne pas s'y appliquer. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons dans l'étude de l'homme, puisque c'est celle qui lui est propre. J'ai été trompé. Il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie. » On sait que Malebranche, épris aussi de l'étude de l'homme, ne cachait pas son dédain pour l'histoire et pour les historiens. Ils avaient raison ces beaux génies de proclamer que l'étude la plus digne de l'homme est celle de l'homme lui-même : seulement ils se trompaient en ne considérant pas, à l'exemple de Descartes, que toute connaissance sérieuse peut et doit se rattacher à la science de l'homme, pour la compléter et l'éclairer.

Pascal avait étudié avec soin les systèmes des stoïciens, des épicuriens et des sceptiques, et il a peint lui-même d'une manière frappante, dans un passage trop peu cité, le charme et les avantages de l'histoire de la philosophie : « Il y a un plaisir extrême à remarquer dans les divers raisonnements des philosophes en quoi les uns et les autres ont aperçu quelque chose de la vérité qu'ils ont essayé de connaître. Car s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages, où l'on en voit quelques caractères,

parce qu'ils en sont les images, combien plus est-il juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour parvenir à la vérité, et de remarquer en quoi ils y arrivent, et en quoi ils s'en égarent! C'est la principale utilité qu'on doit tirer de ces lectures. » Voilà comment Pascal est l'ennemi de la philosophie, qu'il cultive et célèbre.

Jugez maintenant avec quelle bonne foi les soi-disant défenseurs du christianisme, qui ne voient son triomphe que dans l'anéantissement complet de la raison, prétendent s'abriter sous le nom de l'auteur des *Pensées*. Qui mieux que lui a repoussé les erreurs qu'ils s'obstinent effrontément à lui prêter? Qui en a plus vivement signalé le danger? Ce n'est point assez d'avoir composé les *Provinciales*, d'y avoir fixé d'une manière si nette les rapports de la foi et de la raison; il revient ici sur le même sujet, s'exprime avec une précision et une force nouvelles. « Si on soumet tout à la raison, dit-il, notre religion n'aura rien de mystérieux ni de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. La raison, dit saint Augustin, ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre, et qu'elle ne se soumette pas quand elle juge avec fondement qu'elle ne doit pas le faire. Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui sont de foi, et rien de si contraire à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont pas de foi. Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison. »

Sans démêler les principes naturels de la tolérance, comme quelques protestants, Bayle par exemple, Pascal n'en condamne pas moins les voies de contrainte, dont il peint la barbarie et l'absurdité. « La conduite de Dieu, dit-il, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par sa grâce. Mais de vouloir la mettre dans le cœur et dans l'esprit par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur. Commencez par plaindre les incrédules; ils sont assez malheureux. Il ne faudrait les injurier qu'au cas que cela servît; mais cela leur nuit. »

FIN DES NOTES.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Avertissement.	v
PREMIÈRE PARTIE. — Philosophie	1
Pensée	*Ib.*
Théorie des Idées.	7
Préparation a la Philosophie	19
Thalès.	*Ib.*
Pythagore	24
École d'Élée.	30
Zénon d'Élée	35
Réalisme et nominalisme.	40
Pyrrhonisme.	47
Éclectisme.	60
La Philosophie. — Première École. Théorie des idées, fondement du Spiritualisme.	88
Platon	*Ib.*
Phédon.	111
Deuxième École. Première altération des idées, fondement du Panthéisme	116
Zénon de Cittium	*Ib.*
Sénèque.	133
Malebranche.	140
Troisième école. Deuxième altération des idées, fondement de l'Idéalisme.	154
École écossaise.	*Ib.*
Kant.	171
Fichte	184
Biran.	200
Quatrième école. Troisième altération des Idées, fondement du matérialisme.	227
Locke	*Ib.*
Bentham.	241
DEUXIÈME PARTIE. — Religion. — *Première section*	275
Spiritualisme	*Ib.*
Chute primitive.	292
Véritable cause de la civilisation moderne	319
Herder	347

Pages.

Superstition. 354
Deuxième section. — Du catholicisme, de la civilisation moderne et de la chute imminente du catholicisme en Europe. 368
Nécessité pour le clergé de se convertir au christianisme social. 408
Même sujet. 427
Sur un écrit intitulé : *Des religions de l'avenir*, par M. Edgar Quinet 437
Sur un écrit relatif à une religion nouvelle. 443
Troisième section. — L'Absolutisme. 458
Sur le devoir et sur l'intérêt en politique 464
L'Éclectisme en politique. 474

Discours sur Voltaire 490
Notes du discours sur Voltaire 520
Passion de l'humanité dans Voltaire. 520
Oppression du peuple dans l'ancien régime. 521
Malgré lui Voltaire établit la révélation 527
Lettre de Voltaire au roi de Pologne Poniatowski, pour l'engager à affranchir les serfs et à réformer le gouvernement. 528

Éloge de Pascal. 530
Notes relatives à l'éloge de Pascal. 588
Obscurantisme de De Maistre . . . . . *Ib.*
Bonne foi de Pascal dans ses attaques contre le casuisme. *Ib.*
Comparaison de Pascal avec Démosthène et Tertullien. Il est peu inventeur. 592
Indépendance de Pascal dans l'histoire ecclésiastique. . 593
Incrédulité au XVII^e^ siècle. 595
La chute et la réparation expliquent le cours des choses humaines. 598
Alliance des biens du ciel et de la terre. 601
Influence de Descartes sur Pascal 602

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX

PAR

BORDAS-DEMOULIN.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
quai des Grands-Augustins, 19.

1846.